ا ن ٢١٦

ح. ف حاشية جلبى على التلويح للتفتازانى ،
تاليف الفنارى ، حسن جلبى بن محمد -
٨٨٦ هـ . كتب فى القرن الثانى عشر الهجرى
تقديرا .
٣٠ ق ٢٥ س ٢١x١٤٫٥ سم
٥١١٨ نسخة جيدة ، خطها تعليق مقروء ، طبع
معجم المؤلفين ٣ : ٢١٣ الازهرية ٢ : ٣٢
١ - أصول الفقه الاسلامى . أ - المؤلف
ب - تاريخ النسخ جـ - حاشية على التلويح

تلويح حاشيه سي حسن چلبي

٥١٥

بهذا مما به سبحانه وتعالى انعم
على عبده مصطفى
ابن محمد بيرم
غفر له
سنه ١٢٦٨

مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"
ف ٢٧٠١٤١
الرقم: ٥١٥
العنوان: حاشية چلبي على التلويح للتفتازاني
المؤلف: حسن چلبي بن محمد الفناري
تاريخ النسخ: القرن التاسع الهجري
اسم الناسخ:
عدد الأوراق: ٢٢٠ ق — ٢١×١٤ سم
ملاحظات:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على شمول نعمه الجسام وحصول الفقه في الدين من اصول الاسلام
حبيب الله محمد المصطفى من بين الانام بكشف الكروب يوم القيام صلى
الله عليه وعلى آله صلاة حالية بالدوام خالية عن وصمة الانصرام
فان ارباب العقل متطابقون واصحاب النقل متوافقون على ان العلوم وان
تشعبت افانينه وتنوعت قوانينه اعز المطالب التي يقترحها القرائح
واربح المكاسب التي يجنح الى تحصيلها الجوانح والعلوم الشرعية اشرف
العلوم وانفعها واكمل المعارف وارفعها اذ بها ينتظم الصلاح للعباد
ويغتنم الفلاح في المعاد من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى ومن
تخلى عنها يحشر يوم القيمة كمن هو اعمى واصول الفقه من اكثرها فائدة
وارجحها عائدة وارفعها منارا واسناها مقدارا وقد صنف فيه علماء
المذاهب وفضلاء المشارق والمغارب جزاهم الله عنا خير جزاء
ورزقهم وايانا حظ اللقاء في دار البقاء كتبا شريفة وزبرا لطيفة
عنوانها كتاب التلويح من مؤلفات الشيخ المحقق والنحرير المدقق جامع الاصول
والفروع ناظم درر المعقول والمشروع اسوة المدققين قدوة المحققين
المؤيد بالتأييد الصمداني سعد الملة والدين التفتازاني تغمده
الله سبحانه بغفرانه واسكنه بفضله فسيح جنانه اختص من بينها
بمزايا لا مزيد عليها قد اصبحت به روضة هذا العلم منفتحة الازهار متسلسلة
الانهار بثمرات التحقيق من عجايبه تجتنى وذخائر التدقيق من غرايبه
تقتنى ففي كل لفظ منه روض من المنى وفي كل سطر منه عقد من الدرر
فكان قد ما يتلجلج في صدري ويتخالج في قلبي ان اكتب عليه حواشي
يذلل صعابها ويميط عن وجوه مخدراته نقابه وكان يعوقني عن ذلك عوائق
الزمان وطوارق الحدثان الى ان شرح الله صدري وان كان يتقاصر عنه

عنه وضيع قدري ومما قادني الى الاقدام على هذا المطلب الاعلى الاحرى
بعد ان قدمت رجلا واخرت اخرى اني لما توجهت الى زيارة بيت الله الحرام
طالبا عن ربي اقالة عثرات الانام مستيقظا من هجعتي متشرفا في طلعتي
ورجعتي بملاقاة الملك الهمام القرم القمقام مرغم انوف الفراعين معفر جباه
الخواقين متعهد ارباب الالباب مغمد الغضب القرضاب في قراب الرضا معز
الحق والدنيا والدين غياث الاسلام ومغيث المسلمين ملك يكل عن سمو
منزل قدره زهر الكواكب منه صف النعال كهف الدنى لين الجانب مع ما نال
اذا دعت الملوك نزال السلطان بن السلطان السلطان بايزيد بن محمد خان اجرى
الله معاليهما على صفحات الايام وربط اطناب دولتهما باوتاد الدوام
ولا زال متن العلماء بالطافهما متينا ويرحم الله عبدا قال امينا فعني
بجهات احسانه كما هو اللائق بعادات شانه ولما وجب علي شكر نواله وحمد
على عميم افضاله تذكرت قول المتنبي لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق
ان لم يسعد الحال فصممت عزمي على تاليف كتاب يتضمن عنوانه تشريف
القابه ليهدى مطالعوه تحف الدعوات الى جنابه ويكون تذكرة
مني باقية على مرور الليالي والايام ولا تفنى بكرور الشهور والاعوام
فشرعت في حواشي التلويح مستعينا بالملك الوهاب الملهم للصواب
مستمدا من روحانية الائمة الكرام بوأهم الله وايانا دار السلام متشبثا
من انوارهم مستضيئا من شعلة اشعة افكارهم كالبحر يسقيه السحاب
وماله فضل عليه لانه من مائه والمسؤول من الاذكياء المتحلين بحلى الانصاف
المتخلين عن رذيلتي البغي والاعتساف اذا عثروا على شيء زلت فيه القدم
او طغى به القلم ان يستحضروا ان لكل جواد كبوة وان لكل صارم نبوة
ومن صنف فقد استهدف ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرء
نبلا ان تعد معايبه ولا ينسوني وذلك الملك المعظم الذي ليهنه الجمع
لا زالت رايات فضله منشورة الى يوم النشور واضاءة الاجداد بنيه بحيث في سبيل الله
منصورة الى نفخ الصور من دعواتهم في خلواتهم وجلواتهم وها انا اشرع في المقصود

مستعينا بالله الملك المعبود قوله الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة
الغراء الاحكام الاتقان والكتاب في اللغة كالكتب والكتابة مصدر
كتب بمعنى جمع سمي به المفعول للمبالغة او فعال بني للمفعول كاللباس والاله وعلى
المنظوم عبارة قبل ان يكتب لا لانه مما يكتب كما ظن بل لانه مجموع بالفعل كالنقوش
الا ان يقال هجر هذا المعنى في العرف العام واشتهر في معنى الكتابة وهو تصوير
اللفظ بحروف هجائية والباء في بكتابه للسببية والاصول جمع اصل وهو في
اللغة ما يبتني عليه ويقابله الفرع نقل في العرف الى معان يجيء تفصيلها والشريعة
بعلم الفقه وغيره لانها ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام من حيث انها
كمورد الشاربة وهي الدين ايضا لكن من حيث انها يطاع من دانه اي اطاعه
والملة لكن من حيث املاء المبعوث اياها على امته من املت الكتاب بمعنى امليته
قيل او باعتبار الاتفاق عليها يقال مل القوم على كذا اي اتفقوا عليه والغراء
تانيث الاغر بمعنى الابيض او الشريف من الغرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس
فوق الدرهم ثم استعير لكل واضح معروف والخطاب في الاصل توجيه الكلام
نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما به التخاطب من الكلام والحنيفية اي المائلة عن الباطل
الى الحق واطلق على المسلم وعلى الدين المستقيم باعتبار تحقق ذلك الميل فيهما والحق
ان الياء للمبالغة او على نسبة فرد لجنس الى النوع ولا يبعد ان يراد بالحنيف ابراهيم
عليه السلام فيكون المعنى الملة المنسوبة الى ابراهيم الحنيف قال الله تعالى دينا قيما
ملة ابراهيم حنيفا والسماحة الجود وصف الشريعة الحنيفية به لما فيها من دفع
الاصر والاغلال او بالبيضاء لغاية وضوحها عند اولي الالباب او لنقائها عن دنس
الاديان ويحتمل ان يكون السمح بمعنى السهلة والمشار اليها سهولة هذا الدين
لاشتماله على الرخص ظاهر فالخطاب في الكلام يحتمل التمثيل وفيه بحث اما
اولا فلان التمثيل من قبيل الاستعارة المصرحة ومن شرط الاستعارة تناسي
التشبيه وقوله كشجرة طيبة ولو في فقرة اخرى صريح في تشبيه الشيء على ما زعم
من ان المراد بالكلمة الباقية الشريعة فيخرج الكلام عن صلاحية الاستعارة فرقوله
تعالى ومن كل تاكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها ماقبله اعني وما

والمراد بهما التكاليف الشاقة الثابتة على الامم السالفة تمت خسرو

كما زعم م

يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج
عن الاستعارة الى التشبيه صرح به صاحب الكشاف مع انه ابعد من الانباء
عن التشبيه فيما نحن فيه واما ثانيا فلان الاستعارة المصرحة هي ان يذكر
عين لفظ المشبه به ويراد المشبه ولهذا صرحوا بامتناع ادنى تغيير في الاثر
ولو بتبديل حركة باخرى نقيضها المضي … وعللوه بانها تخرج عن
الاستعارة وههنا احكام الاثر بالكتاب ورفع الفروع بالخطاب لجعل الشجرة
التي هي المشبه بها فكيف يكون تمثيلا اذا عرفت ذلك فالكلام اما من قبيل
الاستعارة بان يقال شبه الشريعة الشريفة بشجرة لها اصول و
فروع استعارة بالكناية واثبت لها ما هو تخييل ولهما نفس الاحكام
والرفع ترشيحا فالاصول والفروع حقيقة واثباتهما للشريعة مجاز عند
صاحب الايضاح وبالعكس عند السكاكي واما محمول على الظاهر اما بان يحمل الاصول
الشريعة على ادلتها الكلية التي هي غير الكتاب اعني السنة والاجماع والقياس
لا الكتاب ايضا كيلا يلزم احكام الشيء بنفسه ولا ضير في اخراجه اذ يلزم
محكميته من نفسه بطريق الاولوية او الارتبة بان يراد باحكام الكتاب بنفسه احكام
معانيه واحكامه بوصف الذي هو الاعجاز فهو محكم ومحكم به باعتبارين
او يراد انه احكم ادلة الاحكام بان جعل محكما محكم كتابه الذي ثبت به
السنة والاجماع والقياس واحدا منها فصارت الاحكام محكمة الاصول
واما بان يحمل على ادلتها التفصيلية الجزئية فوجه احكامها بالكتاب ان كل ما
يدل على حكم شرعي ليس بالغا حد الاعجاز حتى يثبت ويتقرر بنفسه فهو محكم
لغيره اعني ما هو معجز من الكتاب والظاهر ان المراد بالفروع في هذين الوجهين
الاحكام العملية فانها فروع بالنسبة الى الاعتقاديات وباحكام الاصول اثباتها
بحجيتها وافادة القطع بها ووجه اسناد احكام الاصول الى الكتاب ورفع
الفروع الى الخطاب ان الاحكام بواسطة اعجاز الكتاب واما رفع الفروع فليس مخصوصا
به بل يعم مطلق الخطاب ولتحسين الكلام والتفنن في العبارة اولان وصف الكتاب
بالخطابية فيما لا يزال على ما ذهب اليه البعض ومعلوم ان رفع المدلول متاخر عن

احكام الدليل فجعل المتاخر للمتاخر والمتقدم للمتقدم قيل المراد بالاصول
العقايد الدينية لا الادلة الاربعة حتى يلزم احكام النبي بنفسه
بالفروع الاحكام العملية المبتنية عليها وفيه بحث لان العقايد الدينية
تشمل قولنا الكتاب حجة فانها من المسائل الكلامية المتعلقة بالصفات ففي
احكام العقايد بالكتاب يحتاج الى تعسفات ذكرها القوم على ان تقدير ان يراد
بالاصول الادلة على ان فيه شائبة اثبات الاصل بالفرع لان ثبوت الكتاب
فرع لثبوت الذات وبعض الصفات اللهم الا ان يعم الاحكام والفروع على احتياج
كون الحكم معتدا به بالمحكم وقد يحمل الاصول على قواعد الكلية الشرعية اعني الكبريات
والفروع على النتايج والمراد باحكام الاصول في الوجهين الاخيرين تثبيتها وتقويتها
على وجه وكيد وبرفع الفروع في الوجوه الاربعة الاخيرة اطرادها وبناؤها على
الاصول بمنزلة اخشاب موضوعة فوق اخرى واعلاها بحيث يصل اليها الانظار
ويدركها الافكار ويجوز ان يراد برفع الاحكام اعلاء مرتبتها في نفسها او بالنظر الى
الغير او بالنظر الى ابلاغها الى الغير من رفع القضية الى الحاكم ولا يخفى ما في القرينتين بعد رعاية
براعة الاستهلال من صنعة الطباق ومن لطائف النظر حسن موقع الاحكام من الاصول
والرفع من الفروع قوله حتى اضحت كلمة الباقية في غاية لمجموع الاحكام والرفع
اضحت بمعنى صارت احتيج عليها لما فيها من الابنا عن الظهور حتى اما على ظنه
بناء على ما هو ظاهر كلام المفتاح وصريح كلام الشارح وكنت فتى من جند ابليس فارتقى
بي الحال حتى صار ابليس من جندي وان كان بابا جماعة من النحاة او ابتدائية
او جارة بتقدير ان بعدها كما ذهب اليه ابن مالك ولا بعد في ارتكاب التقدير لرعاية
الاصل اعني جر حتى الاسما والعطف من الفروع قال الطيبي في المراد بالكلمة الباقية
الشريعة باعتبار احكامها او كلها في جميع زمان تمامها او انها من كلام الرسول عم وفيه بحث
اما اولا فلانه يلزم اتحاد الغاية والمغيا اللهم الا ان يعتبر من الرسوخ والشيوع زيادة
في الاحكام والرفع واما ثانيا فلانه يصير قوله كشجرة طيبة تكرارا اذ تشبيه
الشريعة بتلك الشجرة سابقا اللهم الا ان يقال انه تفريع بما علم ضمنا وتاكيد
او يعتبر تخصيص التشبيه ههنا بالاوصاف المذكورة فقيل المراد بالكلمة كلمة التوحيد فانها

وكلمة كلمة الشهادة والاسلام والتوحيد والاساس الاعتقاد والبنا الاعمال المتفرع عليها وصفها بالبقا لبقائها على الالسنة والعبادات ابدا وبقاء اثرها ... ثابتة الاصل راسخة الاساس ثابتة الاصل شامخ البناء مرتفع

فانها مصرحة بنفي الشرك واثبات النبوة لسيدنا محمد عليه السلم ومتضمنة بجميع العقايد
التي بمنزلة الاساس والعمليات التي بمنزلة البنا ووجه ترتب رسوخ اساس الكلمة
ورسوخ بناءها على ما سبق ترتب علمنا بهما عليه وانت خبير بانه يمكن بهذا الوجه
دفع الايراد الاول عن كلام الخطابي ثم الكلام يحتمل التمثيل بان شبه حال الكلمة
الباقية في استحكام اصولها وعلو فروعها بحال قصور مشيدة من قواعده و
رفع ابنيته ويحتمل استعارة رسوخ الاساس لكمال الاعتقاديات على حدة و
استعارة شموخ البنا لحال العمليات كذلك ويحتمل الاستعارة بالكناية كما لا
يخفى على المتامل قوله كشجرة طيبة اصلها وفرعها في السما تلميح الى قوله تعالى ضرب
الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السما دوي مرفوعا ان الشجرة
المذكورة هي النخلة قال الفاضل يجوز ان يريد فروعها اي افنانها على الاكتفاء بلفظ
الجنس لكن تفات الاستغراق من الاضافة ورد عليه بان مثل علام زيد لا يتعين
وجوابه المنع كما صرح به الشريف في بحث تعريف المسند من حواشي المطول قوله
او قد الى قوله والصلوة فصله عما قبله ايذانا بالاستقلال له من استجابت الحمد و ورد
بالابتدا الاخبار على طريقة الاستعارة التبعية والمشكاة الكوة الغير النافذة او
الانبوب في وسط القنديل والسراج في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح
العبادات النافلة وفي الادلة ما صدر عن النبي عم غير القرآن من قول او فعل
او تقرير والاقتباس الاخذ والنور كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها
والضياء اقوى منه ولهذا اضيف الى الشمس في قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء
والقمر نورا وقد يفرق بينهما بان الضياء ضوء ذاتي والنور ضوء عارضي
هذا هو المشهور واعترض عليه بان النور ينبغي ان يكون اقوى على الاطلاق لقوله تعالى
الله نور السموات والارض الاية وانت خبير بان هذا انما يرد اذا فهم من الاية الكريمة
قيام النور به تعالى وليس كذلك بل النور فيها بمعنى المنور على ما قاله اهل التفسير بمعنى المنور
فتامل والسراج الفتيلة المشتعلة والوهاج الوقاد من وهجت النار توهج وهجا
ووهجانا بسكون الهاء فيهما ثم الظاهر من المشكاة استعيرت لرسول الله عم ولا يبعد
فيه ثبوت السنن الفعلية لان معظم السنن والمتفرع على حجيتها اقواله عم وقد يحمل

لعموم دليل

استعاره بالتشبيه سواد الصدور او لغلبه وعلى التقادير فالمراد بالسراج الفاظ
السنة وبانوارها منطوقاتها ويجوز ان يجعل مشكاة السنة كلجين الماء من اضافة
المشبه الى المشبه به فيكون المراد بالسراج منطوقات السنة وبانوارها ما يستفاد من منطوقاتها
من المفهومات واسناد الايقاد الى الله تعالى ايذان بانه عم ما ينطق عن الهوى و
يجوز ان يكون المراد بالسراج الرسول عم كما هو الغالب بقوله تعالى وسراجا منيرا
فيكون استعارة مصرحة والوصف بالوهاج ترشيحا فالمراد بالمشكاة من بيته
وموضع بعثته وبالايقاد من مشكاة السنة بعثته منه وبملاحظة هذا
المعنى عدي بمن والاجماع في اللغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق
المجتهدين من امة محمد عم في كل عصر على حكم شرعي والآراء مقلوب الارآء
بتقديم الراء الى الهمزة ممدودة لانه جمع راى والاقتفاء الاتباع الاثار
جمع اثر بفتحتين وهو معروف والهداية في اللغة الدلالة وتعدى بالباء وقد
يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء وفي اصطلاح الشرع ما اوقع الاثر في
محله للحكم والمنهاج الطريق الواضح والمعنى لا خفاء لاجل انه ينبغي الناس على اتباع
الرسول عم طريقا واضحا وقوله حتى صادف بناء الخطاب غاية للجمع بين الا يقاد
والايضاح والهوينا تا نظر ناده الحق تبنى الفقيه الى ان يمشي على اللف كالاخر
وبحار العلم كلجين الماء وجاز التشبيه كثرة المنافع وجمع المشبه به اما بناء على تنوع العلم
او على تعدده باعتبار العلماء والهدى الارشاد والدلالة يذكر ويؤنث
وقد ورد في الكتاب العزيز معدى بنفسه وباللام وبالى والفرق الذي ذكره
الشارح في شرحه للكشاف من ان معنى المتعدي الايصال الى المقصد والايصال
اليه فلا يسند الا الى الله تعالى كقوله تعالى ولنهدينهم سبلنا ومعنى اللازم ارادة
الطريق فيسند لغيره مثل تهدي الى صراط مستقيم وان هذا القرآن يهدي
للتي هي اقوم مع انه لا يشاع عليه كتب اللغة فان المذكور فيها ان التعدية لغة اهل الحجاز
واللزوم لغة لغيرهم منقوض بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عم فاتبعني اهدك صراطا
سويا وعن مؤمن آل فرعون يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد وعن فرعون
وما اهديكم الا سبيل الرشاد والحمل على الحذف والايصال مما لا يقبل وقد تم الامواج

الامواج وهو ضرب بعضها بعضا كناية عن الكثرة وترشيح للتشبيه والتراجع
لجماعة والصلوة عليه من اهل لحرالدام في ... متعلق بالمعوان والطوع الا رتفاع
واضافته الى الحجة من اضافة الصفة الى الموصوف والمعوان اسم فاعل للمبالغة
والظهير اما من ظهرته اي غلبته او من ظهرت البيت علوته فيكون المعنى الجمال غالبا
او عاليا وانما جعله الكونه كذلك ويحتمل ان يعتبر اشتقاقه من الظهير بمعنى فلان
ظهيرى وعمدته اي معتمدهم الكلي ففيه مبالغة ليست في المعوان وبهذا سقط ما ذكره
الاستاد المحقق من ان في المعوان من المبالغة ما ليس في الظهير فكان الاولى تاخير المقدم
لكنه عكس لرعاية السجع فهو من باب التتميم لا الترقي كما في الرحمن الرحيم وقد يقال
المعوان بمعنى كثير المعونة والظهير بمعنى مستمر الاعانة فان الصفة المشبهة تفيد ذلك
المعنى وغير البعيد ان المبالغة في الثاني اكثر ويرد عليه ان الصفة المشبهة لا تبنى الا لازمة
واما مثل النصير كالسميع فاعل كما نص عليه شارح اللب فان قلت الصفة المشبهة
قد تبنى من المتعدي كالرحيم قلت ذلك بان ينقل الى فعل بالضم فيصير لازما وبمعنى
لا هنا كما لا يخفى والرحمة الوالي والهدى اما مفعول المبعوث وكذا بشيرا و
نذيرا وعلى تقدير الحالية اما احوال مترادفة او متداخلة والنذير اما من
الانذار كالنكير بمعنى الانكار فهو على حذف المضاف اي ذو انذار او بمعنى
واما ان الفعيل بمعنى المفعل ليس بثبت في قوله امن ريحانة الداعي السميع بل شاهد
عليه لجواز ان يكون مراده ابناء سماع الجوى للداعي لا ابنائه اسماع الدعوة له
او يكون او فرع على داعي الشوق اسم السميع لكونه سببا والوهم فيه لا يقال عليه
نحو ابداه من القول بان النذير بمعنى المنذر والنصوح الا التقابله للقياس على مثله و
حذف مفعوله داعيا اما لمجرد الاختصار اي داعيا الانام بقرينة هدى الانام
او للعموم فيكون التقدير داعيا اياه الى عموم دعوته ودخول العبيد والنساء
في التكليف ثم على من التزم ثم للتراخي الرتبي والمراد المقتضي والاشارة والدلالة
والتواتر والنص والظاهر اعم من انواع المصطلحة وساحة الدار فضاؤها والكرامة
اسم من التكريم والاصحاب جمع الصحب مصاحبا والاتحاد عدم الثنائي جنسا
والمعنى عدوا غنيمة جعل النبي عم اياهم مصاحبا للنفس في جنة الشريفة وجعله

اباهم حنفا فيها فصاروا معنيين بهذين الجعلين والمهاجرون هم الذين هاجروا من مكة
الى المدينة اتباعا للنبي عم والانصار هو كالعلم للقبيلتين من اهل المدينة
وهما الاوس والخزرج ولهذا صار النسبة الى لفظ الجمع فيقال انصاري فسموا
انصارا لانهم نصروا رسول الله عليه السلم قال الله تعالى والذين اووا ونصروا
وواحد الانصار نصير كشريف واشراف وقوله والذين اتبعوهم باحسان قال الاستاد
المحقق هو عطف على من التزم لا على قوله المهاجرين والانصار لانه بيان من
التزم وقد اعتبر فيه جمع بين الامور الثلثة التي هي الالتزام والاعتصام و
الاغتنام المذكورة وهذا لا يتحقق الا في الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين والمهاجرين والانصار كناية عن مجموعهم فقد تم بيانه بهما ولا دخل
لغيرهما في هذا البيان ولا صلاح له ولكان تقول قال الفاضل في تفسير قوله تعالى يومئذ
يود الذين كفروا وعصوا الرسول اي يود الذين جمعوا بين الكفر وعصيان الاعراد
الكفرة والعصاة وبما ذكره يظهر انه يحتمل ان يكون المراد ههنا تم على الملتزمين
والمعتصمين والمغتنمين فيصح العطف الذي نفاه الاستاد واعلم ان الشيخ
ذكر الادلة الاربعة التي وحدها او مع الاحكام موضوع هذا العلم وهي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس على الترتيب ثم ذكر الاصطلاحات الشايعة بين اهل الاصول
رعاية لبراعة الاستهلال قوله وبعد فان الواو للعطف وبعد من الظروف التي — مانية
المقطوعة عن الاضافة منويا والعامل فيه انه لم يقدر اما ما يفهم من البناء مثل اقول
توهم — واعلم والفاء لتوهم اما ومثل في بناء الامر على التوهم قوله بدا لي ان لست مدرك — مبارك
ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا حيث جر سابق على توهم الباء في مدرك
وقد يقدر اما في الكلام ويجعل الواو عوضا عنها وفيه ان هذا يقتضي مناسبة
بين الواو واما مصححة لتعويضها عنها فلذلك يجعل الواو عاطفة محضة لا عوضا
عن اما فيكون بعد تقديرا ما من قبيل قول صاحب المفتاح اما بعد فان خلاصة
الاصلين ولا اعتبار في ذلك وقد يفرق بان ما وقع في المفتاح فذلكة لما سبق
وضبط اجمال بعد تفصيل وما نحن فيه من قبيل الاقتضاب فان قلت اذا جعل الواو
عاطفة لا عوضا محضا يلزم عطف الاخبار على الانشاء لان الكلام السابق نوع

انشاء للحمد والصلوة واللاحق اخبار قلت لعل من جعلها عاطفة جعل لعطف الكلام
من قبيل عطف القصة على القصة واما القول بان الكلام ان نوع اخبار بان الله
سبحانه وتعالى مستحق للحمد بسبب اتصافه بالصفات المذكورة ويحصل منه المقصود
اعني انشاء الحمد لانه ثناء على جهة التعظيم فلا يتاتى مثله في الصلوة لانه
لا يلزم من الاخبار بان النبي عم مستحق الصلوة ومستحق لها الصلوة عليه اعني
الدعاء له حقيقة والصلوة على من ارسله انشاء قطعا فيتحقق الانشاء عطفه
على قوله الحمد لله قوله الجامع بين المعقول والمنقول اي ما يبحث في هذا العلم من
احواله بعضه معقول كالاجماع والقياس وبعضه منقول كالكتاب والسنة وايضا
الادلة بعضها معقولة كالدليل على كون الكتاب حجة وبعضها منقولة كالاية
قوله النافع في الوصول الى مدارك المحصول المدارك جمع مدرك بمعنى موضع الادراك
والمراد بها الادلة التفصيلية والمحصول البقية والمراد به بقية الاحكام
الشرعية لغير المستنبطة ويحتمل ان يراد بالمدارك ماخذ الاحكام الفقهية
التي استنبطها الفقهاء وحصلت لهم وقد يحمل المحصول بمعنى الخلاصة
فالمعنى الى ما يستنبط بسببه هذا العلم فهو مواضع درك خلاصة المطالب التي
هي تصلح في الدين والنجاة في العقبى الحاصلين باستنباط الاحكام الكل
بهذا العلم فيكون هذا اشارة الى فائدته كما ان مطلع اشارة الى مسائله قوله
اجلها بتنسم من تنسمت الريح اي وجدت نسيمها واما جعله من تنسم الريح اي تنسمها
ففيه انه ينبئ عن قصور القبول والقبول الاول ريح الصبا وهو مفعول تنسم لا
فاعله كما توهم والكنايات مصدر شبه بمقبولية الشيء لكونها حالة ملائمة مطلوبة
وجنات هي ملائمة للنفوس مطلوبة لها على طريق الاستعارة بالكناية واثبت
له نسيم الصبا تخييلا ويجوز ان يكون قبول العقول كلجين الماء وتنخذ على صيغة
المبني للمفعول والاعلام جمع علم بمعنى الراية واعلاء الاعلام كناية عن الاظهار و
التقوية والعقول الاول جمع العقل بمعنى الملجاء وهو منصوب على انه مفعول ثان لتنخذ
والثاني جمع عقل بالمعنى المشهور لعمر علم الاصول اعظم الاشياء التي يلوذ بها العقول
في اثبات احكام الشرع وانفاذها واعز الاشياء التي يلتجاء اليها العقول لاظهارها

لحق وتقويته فان احكام الاحكام الشرعية واظهارها بحق ينتقل الى انتهائه
العلوم وغيرها واعظمها واعزها علم الاصول فهذا ادعاء منه وكل
ضرب بها الدهيم فرعون وآن في قوله وان كنا لنتقيح بالكسر عطف على قوله فان
علم الاصول والامام الذي يقتدى به والجمع ائمة ايضا ذكره في القاموس ونظيره
هجان فاذكره الجوهري في الصحاح ومن تبعهما في قوله تعالى واجعلنا للمتقين
اماما نحل الا ضرورة اليه العلم في قوله وعلم الهداية بمعنى الرواية في الجبل
فانه ابلغ من ان يكون بمعنى العلامة وعلم الدراية بفتح اللام فانه ابلغ
فركبها ولو لم صحته والتقدير التسوية وتعديل الميزان من مصنفات
المصنف ففي ذكر معدل الميزان في وصفه لطافة وكذا في ذكر التنقيح لان
التنقيح ايضا من مؤلفاته والاضافة في معدل ميزان ان كان معنوية
بان يشترط في عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال او الاستقبال كما هو المشهور
فمعدل صفة للامام كما قبله وما بعده وان جعلت لفظية بناء على
ان اسم الفاعل بمعنى الحدوث يعمل مطلقا كما قيل فهو بدل وما بعده نعوت ليس
لان القاعدة ان النعت والبدل اذا اجتمعا قدم النعت لانه كجزء من
متبوعه واخر البدل لانه تابع من حيث انه مستقل بمقتضى العامل ولهذا
رد صاحب الوجاح حيث زعم ان شديد العقاب في قوله تعالى حم تنزيل الكتاب من الله
العزيز الحكيم غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول وحده من
بين الصفات بدل وغفل عنه الشيخ ابو حيان فاعترض عليه بان ما سواه معرفة وهو
نكرة فجعل ما سواه نعوتا ونفسه بدلا موافقا للقاعدة بل هو بدل عن البدل الاول
لا من المبدل منه كما ظن لان تكرير البدل والمبدل منه واحد لا يجوز من غير بدل
عليه ابو حيان نقلا وكان السر فيه انه قد طرح فلا يبدل منه مرة اخرى فهذا
وتنقيح الجذع وقطع ما تفرع من اغصانه وقوله وافي صفة بعد صفة لكتاب
وكذا كان صفة بعد صفة للنصاب ولا يخفى ما في كلامه من ذكر اسامي الكتب
مع كثرتها على وجه لا يحوم حولها شائبة تكلف فهو نعم نصدق ما يتوهم
الوهم للمجازفة ونقريرها الحقه وقد سلك انسب في موقع التعليل والابتلاء
والافراد
١٢

ما ذكره من اسامي الكتب في الكتاب علم
الاصول والفروع هي الجامع
والنافع والمدارك والمحصول
والاحكام والهداية والميزان
والشامل والخلاصة والتحصيل
والمبسوط والوافي والنصاب
والكامل والخزانة والمنتخب
والكافي والبحر والمحيط والمستصفى
والبسيط والكنز والوجيز والمعتبر
والكفاية والتقويم والتهذيب والمعتصر
والتحصيل والزيادات والمنتخبات
والنهاية والتعديل والمجازفة
والبديع وكشف الاسرار والمنهاج
والامد الاقصى والمنار والتحقيق
والتوفيق
منلا خسرو

لا يخفى على ذوي ...

والاستيلاء على الشيء والتمكن منه والوضوح فيه والاماد الغاية ووصفه بالافصح
للمبالغة والمنار علم الطريق ورفعه كناية عن شهرته والنكات بكسر النون
جمع نكتة كبقعة وبقاع وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة في القلب من النكت
كالنقط من النقط والمراد بها المسائل الحاصلة بالتفكر المؤثرة في القلب التي
بقادرها نكت الارض بالاصبع غالبا والتفنن التنوع والكون ضده وقوله
ما فتق بها رتق اذان اولى الابصار مقالة وهي انه ما ذكر يدل على انهم لم
يسمعوا تلك النكات واما انهم لم يتفطنوا بها ولم يصل فكرهم اليها فلا يفهم
مع انه مقصود بالبيان ومما ارتضاه الخطائي في الجواب عنه انه في
اختصاص تلك النكات بالمصنف فنفى سماع اولى الابصار اشارة الى ان
تفطنهم واستخراجهم اياه امر معلوم الانتفاء غير محتاج الى النفي وانما المحتاج
اليه هو نفي سماعهم فنفاه وفيه بحث ظاهر وهو ان تفطن اولى الابصار
بها اذا كان منتفيا فسماعهم لا يكون الا من غير اولي الابصار ويلزم منه ان يكون
انتفاء تفطن اولى الابصار لها معلوما وانتفاء تفطن غير اولى الابصار غير
معلوم وهذا مما لا يرتضيه اولوا الابصار ولا غيرهم فالصواب ان يقال
قوله ما فتق بها رتق اذان اولي الابصار بعد كونه تمثيلا او استعارة بالكناية
وتخييل كناية عن عدم علمهم بها لان اكثر العلوم الدقيقة انما يحصل
بالسماع عادة فالسماع كانه لازم لعلم تلك النكات كما ان طول النجاد لازم
لطول القامة فذكر اللازم واراد الملزوم او يقال العادة تقتضي بان كل
تلك النكات اذا تنبه لها احد لا يتمكن من كتمها بل يذكرها غالبا فيسمعها اولوا
الابصار فنفى السماع اللازم واراد نفي التفطن الملزوم والاقطار جمع
قطر وهو الناحية والامثال جمع المثل وهو في الاصل بمعنى المثل وهو النظير ثم نقل
الى القول السائر المتداول الممثل مضربه بمورده ما ذكره الخطائي اما نصبا وفتحا
ودلالة النهار كما في نصف النهار مثل هذا التركيب شائع في كلام البلغاء
قال طرفة والجبال والكلية مدبج كما بارحنا ولم تتفرج فالواو اما للعطف على
مقدر وتنبيه منصوب بنزع الخافض والتقدير مثلا كما انها القمر في نصف النهار

ولا كاشتهار الشمس في نصف النهار ونكتة الحذف المبالغة بان يذهب السامع كل مذهب ممكن او للحال باضمار فعل تقديره ولا اشتهر اشتهارا بل ازيد منه وما اورد على الكتاب من ان لا اذا دخلت على الماضي غير الدعاء وجب التكرار نحو فلا صدق ولا صلى فجوابه ان ترك التكرير وقع في مواضع وان كان على الشذوذ منها قوله لاهم ان الحارث بن جبلة زنا على ابيه ثم قتله وكان في جاراته لا عهد له واي شيء لا جبلة قال ابو خراش وهو يطوف بالبيت ان تغفر اللهم تغفر جما واي عبد لك لا الما على ان ابا على الفارسي نص في قوله تعالى فلا اقتحم العقبة ان لا بمعنى لم والتكرير غير واجب وقد يجعل الفعل المنفي في امثاله ماضيا لفظا مستقبلا معنى فلا يجب التكرير اتفاقا الا ان البيت الاول لا يحتمله وان جوزه الدماميني لان المراد تسبيح الافعال التي وقعت منه لم يجوز في الماضي وقد يجعل قوله ولا اشتهار الشمس معطوفا على قوله ما حظا فحينئذ العطف عليه يحتمل الثاني وجوابه الاول وعرفت ما يطابق صريحا جواب الكتاب ان يجعل الماضي بمعنى المضارع فلا يكون بيانا لقوله ما حظا منه لانه اراد منه الماضي وفيه ايضا اندفع الاول ولقد صادفت مجتازي بجملة معطوفة على خبر ان او على جملة ثانية في الافادة اي لهذا لقد صادفت مجتازي والمجتاز اما مصدر ميمي جعل زمانا على الاتساع الا على طريق الاضافة او على حذف المضاف اي وقت اجتيازي على ما عرف من المذهبين في اتيتك خفوق النجم او اسم زمان واما جعله اسم مكان كما جوزه الاستاد وغيره فيرد عليه ان النحاة صرحوا بوجوب ذكر في معه وانه لا يجوز مثل تمت مقتل زيد والجار في قوله بما وراء النهر متعلق بنفس المجتاز على الوجه الاول وبما يتضمنه من المصدر على الثاني والجار والمجرور ظرف مستقر وقع حالا من المجتاز والباء بمعنى في ويحتمل ان يكون بما وراء النهر بدلا من مجتازي واقتصر الشارح في قول صاحب الكتاب لما توجهت تلقاء مكة وجدت في مجتازي بكل بلد فيه على كون المجتاز مصدرا او اسم مكان وتبعه السيد ولا يظهر وجه تركهما كونه اسم زمان مع انه اظهر من كونه اسم زمان ...يهوى اليه اما بكسر الواو من هوى يهوى اي سقط او بفتحها من هواه يهواه اي احبه ضمن معنى النزوع فعدي بتعديته فان قلت لم قال يهوى بصيغة الفعل مع انه اورد الاوصاف في القرائن الاخر بصيغة الاسم قلت

او للحال من حظا والمعنى والحال ان ذلك الحظ من الاشتهار ليس كاشتهار الشمس على عادة الاستهار بل هو ازيد منه خ

لكثير حال من مفعول صادفت وهو افئدة جمع فؤاد بمعنى القلب قدم عليه لتمحضه في النكرة

اي لاشتقاق اسم الحال على ...

٥٢٧

قلت الى قوله تعالى واجعل افئدة من الناس تهوى اليهم ناهات عليه قال الخطائي هو من هاه اليهم بمعنى عطش لامن هام بمعنى تحير وذهب لمعنوح اذ الكبد انما يوصف بالعطش لا التحير والعنوح ووصفه بالحر مع ان الاكباد مجاز عن اصحابها وعقولا غاشية يبين به اي جاثيا على ركبتيه في رغبات جمع رغبة من رغبت في الشيء اذا اردته والمطايا جمع مطية وهي الناقة سميت مطية لانه يركب مطاها اي ظهرها وقيل لانها يمطا بها في السير اي يمد واصل مطية من الفعل مطيوي فلما اجتمعت الواو والياء في كلمة وسبقت احديهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء والفقرتان تحتمل الكناية عن كمال الطالب لان الجثو وانبعاث المطية للازمان فاطلق اللازم اعني امكان حصول اللازم لما ثبت له الملزوم ويحتملان التمثيل بان شبه الهيئة المنتزعة من احوال العقل المتوجه توجها الى تحصيل ما في الكتاب بالهيئة المنتزعة عن احوال الطالب العلم من حيث انه جاث على ركبته امام المطلوب منه متوجه اليه بالكلية اطلاقا للفظ المشبه به ونحوه في الفقرة الاخرى ويحتملان الاستعارة بالكناية والتخييل تشبيها للعقل الموصوف بالطالب واثباتا للجلوة الذي هو من خواص المشبه به قوله بالحواشي والاطراف الحواشي الجوانب والاطراف عطف تفسيري والمراد ما كتب فيها والاغلب انما لا يعتقد به فاراد بها فلا يرد انه قد يوجد في الاخر التي فلا يكون المعتصم بها فانها من اللآلي بالاصداف فانعين من العنا وهو الرضا لامن القنوع وهو السؤال كما هو المشهور وقال بعضهم القنوع بمعنى الرضا في المثل خير الغنى القنوع وشر الفقر الخضوع وتعديته بعن لتضمين معنى القصور او الاعراض لما في الرضا من الاعراض عن طلب الزيادة لا يحل اشتياقا لبيان قصورهم ولذلك ترك العطف والانامل رؤس الاصابع جملة انملة بفتح الميم والمعتاص من اعضلني فلان اي اعياني امره واعضل الامر اي اشتغلق وامر معضل والانامل اطراف الاصابع واللام في البنان للاستغراق لا للعهد بقرينة قوله قوله فلما لغة بعد معناه الى الان وتقديره بعد ما مضى من الزمان والخرايد جمع خريدة وهي الخيرة من النساء حواليها بفتح اللام يقال قعدوا حوله وحواله وحوليه بفتح اللام في الجميع والاشتراف ان يجعل الكف فوق الحاجب اذا

الرضا والميل اليه خ

والمطايا جمع مطية بمعنى المركب يعني رغبات طالبة لوقوف مراكبهم عند ذلك الكتاب حتى يستنشقوا نسوابه ويستفيد واضمن معتصمين متمسكين في كشف استاره في رفع حجب مشكلاته بالحواشي بالجوانب والمراد ما يكتب فيها والاطراف عطف تفسيري خ

للمصنف وغيره

ومنتصبين حال من كثير

قوله لا يحل الى استيناف جواب سؤال اقتضته قوله ولقد صادفت الى ولذا ترد العطف كلمة قيل الى يهتدي الى ما بالهم يعتصمون ويتفعمون الى فاجاب بان كشف استاره واخراج لئاليه لا يتيسر لهم

رفعت بصرك تنظر اليه وبسطت كفك دون حاجبك كالذي يستظل من الشمس ويلزم
ان يكون اضافته الى الاعناق اضافة اسم الفاعل المتعدي الى الفاعل المجازي لان المتطاول
هو الذي ينظر اليه وليس الاعناق وقد نفاه صاحب اللب اللهم الا ان يجعل بمعنى الامتداد
فيكون لازما مضافا الى الفاعل ويراد بالاستشراف لازمه وهو مد العنق
فيكون الاضافة الى المفعول دون حال من اعينا وهو من الاكل ظرف مكان معناه
المكان المنحط من مكان الشيء قليلا مع دنو منه وهذا القيد لتوافقه مع
الدنو في الحروف الاصول ثم اتسع فيه واستعير لقدام الشيء ويزيد به لكمالية
الظاهرة كما استعير لا نحطاط في الاحوال والترتيب لمناسبة انحطاط من الاحوال
والترتيب المكاني فضيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم استعمل في كل تجاوز حد
وتخطى حكم الى حكم والاحداق جمع حدقة وحدقة العين سواد الاعظم وقد يجمع
على حدق واحداق واسنادها الاستشراف الى الاعناق والحدق الى الاحداق لظهور
اثرها فيهما والكاف في كوهم بمعنى المثل ادخل لقصد المبالغة اي لجنس ما وقع في قلبه
مثل الوهم فضلا عن ان يكون اياه والنجدة معظم الكتب فوائده بالماء و
قوله انبت لها اللج على عوز فرائده من كل شيء اكرمه والفرائد جمع فريدة
وهي الدرة الكبيرة سميت بها اما لانها لا نظير لها او باعتبار انها كانت
منفردة في صدفها والشفاء جمع شغب هو طرق في جبل وما كان شغبا جمعه
الادكار والنشوز جمع ناشزة بمعنى نافذة **قوله** بحيث يصير المتن من دون حاجة
بالتوضيح بانه لينفي برهانا ما للتنقيح **قوله** طفقت فتحهم وطفق يفعل كذا
اي يطفق طفقا اي جعل يفعل قال الاخفش وبعضهم يقول طفقه بالفتح يطفقه
طفوقا والاقتحام الدخول في الشيء بلا روية وهو دليل فرط الشغف والحرص
والديا جر جمع ديجور واصله باجير باليا حذفت طلبا لا ازدواجها بالهواجر
وهي جمع هاجرة وهي نصف النهار والمكابد جمع كبد على خلاف القياس وهو
الشدة ويجوز ان يكون جمع مكبد بمعنى الكبد على ارادة انواع الشدة والظماء
العطش وفي القرائن تنبيه على كمال حرصه حيث بين انه كان يرتكب اشق الاعمال
في الاوقات التي لم يكن يشتغل بها احد بغير عمل سوى الاستراحة والمراد بالصعوبة هو في

قوله لا كوهم من الاوهام لا بمعنى ليس والجملة حال من لسان الالهام والمضاف محذوف اي ليس كلسانه وهم من الاوهام وفي الاخال الكاف من المبالغة اي ليس شبيها بالوهم فضلا عن الوهم وانت خبير بما في نجح فرائده من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وكذا في الغوص على غرر فرائده من الاستعارتين والترشيح وفي كنوزه وشعابه وشغوار دانه من الاستعارة المصرحة والترشيح في الاخيرين قرشي

قوله فارت الفاء فصيحة والالهام ايقاع الشيء من الخير في القلب بطريق الفيض والوهم الحكم بخلاف الطرف الراجح والمسالك جمع مسلك وهي محال السلوك والاضافة بمعنى اللام ومعنى في وليس من قبيل نجح الاراك على ما توهم والمراد بالتيسير والتسهيل والشوارد جمع شارد من شرد البعير نفر والصعاب جمع صعب وهو نقيض الذلول اي غير المنقاد قرشي

قوله ان احوص متعلق بامرت على حذف الجار

ما بين الظهر والعصر

في الاصل البعير الغير المنقاد والذلول هو المنقاد واما الفكر القوي والضعيف اذكا
شاو ني بهل من الاحوال وفيه تمثيل اذ الصائد المتوردد في الاغلب اغنايون فان
ترد ماء البئر اي ترحه كله وغلا له الشيء بقيته يريد انه بذل الجهد كله
في الوصول الى مقاصد الكتب لا كما هو المعتاد في احوال الكتب من ابقاء شيء منها
كما يفعل الناذح من البئر والاماطة الازالة والقناع المقنعة الواسع **قوله**
الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح لا يخ لفظ الموسوم عن ايماء الى ان الاسم
الوسم كما هو مذهب الكوفية لا من السمو على ما هو مذهب البصريين ثم اسم الشرح ان كان
هو المجموع فالامر ظاهر وان كان التلويح وحده ولا شك ان المراد به اللفظ
يحتاج الى ملاحظة المعنى اللغوي ليتعلق الجار فان الاعلام حين ما يقصد بها المعاني
العلمية قد يلاحظ معها المعاني الاصلية بالتبعية ولهذا نادى بعض الكفرة ابا
بكر بابي الفضيل والمعاني ما يتصل بها المعنى ويرتبط انشدا رتباط بجري مجرى
الاجزاء منها فلهذا جعلوها عبارة عن الموضوعات والمبادي وفي قوله تنقيح
لورودها ايماء الى ان تقريراته كامطار تقع في اصداف الاذهان الدرر و
الاعطاف جمع عطف وهو الجانب واهتزازه كناية عن السرور اذ الفرحان يتحرك
جانباه نشاطا وهو المراد ههنا وقد يكون كناية عن التنبيه وزوال الغفلة
اذ الغافل يتنبه بتحريك جانبه **قوله** وتوجيهات في الصحاح الثكل فقدان الحبيبة
ولدها وكذا الثكلى والثكول التي فقدت ولدها وكذا الثكلى فعلى هذا
لا يظهر صحة للفظ الثكالى اذ لا يوصف به المذكر على ما نقل الا ان يستعمل
بمعنى الحزن مجازا ويتوع منه الثكالى هذا ثم انه اختار في الفقرة الاولى
الذي يدل على الاعتماد والتكلف في السماع وفي القرينة الثانية اصل السماع
لان الكل ما يبسط بنفس سماع تلك التوجيهات بل اذا سمعها بالجملة يهتز بتمام
سماعها ويجعلها غرضا ومقصودا له والثكالى يحصل له عند ابتداء سماع كل
النغمات الطرب والنظام ولا يتوقف على كمال سماعها معولا حال من فاعل مع معنى التعويل
الاعتماد ومتون الرواية اصحها ومحكماتها من متن الشيء اذا صلب والتقرير
الاقامة يقال عرج على المنزل اذا حبس مطبقة عليه واقام وعيون الدراية خيارها

قوله في قوله فظ الديا جر متعلقة بالسهاد وفي الهواجر متعلق بالظماء وفي المكابد متعلق بالعطش وكذا في الكل حال من ضمير العكر او الاحتمال او الكتاب والفاعل

قوله ثم جعلت عطف على نشأت والمعنى ثم صرت من زمان الى تراخي زمان الجمع من الامر والشروع انما سماه بالتلويح لما فيه من الاشارة بالتلويح والروابط التي لا يدركها الا اولو الالباب وفوائده الكتاب من لطايف التي لا ينال الا بانتقال الذهن من المعاني الظاهرة الى المعاني الخفية المفتقرة الى اللوازم المتعددة اذ التلويح في اللغة الاشارة من بعيد ولذا سميت الكناية بوسايط كثيرة تلويحا والمعقد ما يعقد فيه الشيء واراد بالقواعد المسائل الكلية والمعاقد مبانيها قرشي

وكان المراد عيون الروايات صور المسائل وعيون الدراية اداتها قرشي

قوله الذي لا يتكشف القناع عن اعتراض عليه اولا بان الغرض من معرفة هذا
الشرح ودقايقه انما هو صيرورة المحقق ماهرا من العلماء وبارعا في الاصول فينبغي
جعل تلك المهارة والبراعة شرطا لهذه المعرفة وهما متنافيان واجيب بان
المهارة والبراعة مراتب متفاوتة فيجوز ان يكون بعضها شرطا لشيء و
بعضها الاخر غرضا منه واعترض ثانيا بان المفهوم من كلامه ان معرفة
الكتاب لا يحصل الا بمعرفة هذا الشرح ومعرفته عبارة عن معرفة حقايقه
ودقايقه وقد حكم بان هذه المعرفة موقوفة على المهارة والبراعة فمن اراد ان
يدرك كتبا يحصل بها تلك المهارة فبالضرورة احتاج المحقق في تحصيل علم الاصول
الى تلك الكتب وقد ذكر ان هذا الكتاب مغن عن كل ما سواه من الكتب اجيب بان
المراد من الحقايق والدقايق التي اضيف الى الشرح من حيث تركيبه بينه وبين غيره
فيجوز ان يحصل المهارة والبراعة غرضا بحقايق هذا الشرح ودقايقه التي هي
مذكورة في الكتب الاخر ايضا ثم بواسطتها يحصل معرفة تلك الحقايق والدقايق
الخاصة بالشرح فلم يحصل الاحتياج الى كتاب اخر قوله ولا يتاهل الا
يطلع على ما ذكرنا من الاستيهال خلاف اهل لكذا وقد استاهل لذلك وهو مستاهل لكذا سمعت
اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا فاندفع قول الجوهري انك تقول اهل لكذا
ولا تقول استاهل وانما تقوله لان المفهوم من سياق كلامه المنع في لغة كلهم الاستيهال
واختصاصا باهل الحجاز لا يفيد القدح فيه قوله صناعة التوجيه والتعديل هو علم
الخلاف وقوانين الاكتساب لتحصيل علم المنطق والاحتياج الى الكتاب فوق الاحتياج
الى الاول ولذا اورد الاخطائية والصناعة في الاول وقد يحمل صناعة التوجيه
على علم الخلاف والتعديل على علم العربية في بعض النسخ الله سبحانه وفي بعضها
والله عز سلطانه فسبحان علم للتسبيح مصدر سبحه بمعنى نزهه ونزه بها ليعنى
سبح اذا رغب وبعد لانك بعدت من سبحه عما نزهته او من سبح بمعنى الفراغ
عن الشغل كانك جعلت فارغا عنه وانتصابه دائما بفعل مضمر متروك اظهاره
تقديره اسبح الله سبحانه ثم نزل منزلة الفعل في سده والسلطان فعلان
من السلاطة وهي التمكن على القهر وقد يطلق على الحجة اخذا من هذا السليط وهو الزيت

قوله مع بضاعة حال من الفاعل
اعني الماهر والبارع سبيل
التنازع وقوله والله عز سلطانه
الخ اعتراض او حال من فاعل
اودعت.

الزيت اذ بها الغلبة والتنوين المطرح الذي العادي عليه من على نعت اللازم واصله
على قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعد ياء ساكنة قبلها كخطيئة كما في خطيئة قوله
وهو حسبي ونعم الوكيل فان قلت قد رد هذا التركيب في المطول بلزوم عطف الانشاء
على الاخبار او عطف الجملة على المفرد فكيف اورده هنا قلت قد بينا في حواشي
المطول ان الشارح جوز عطف الاخبار على الانشاء في مواضع من كتبه وانما قد
هناك الرد على صاحب التلخيص حيث لم يجوز تعاطف الجملتين المختلفتين اخبارا و
انشاء قوله حال من المستكن في متعلق الباء اي في بسم الله ابتدا الكتاب حامدا لما
كان ظاهر كلامه موهما بان المتعلق المختص بالباء هو ابتداء وليس هذا
مختاره كما سيصرح به كتب في الحاشية ان المراد ان الظرف حال عامله ابتدئ
اذ المتعلق المختص بالباء قد ترك نسيا منسيا والدلالة على هذا المعنى صريح
بان مفعول ابتدئ هو الكتاب ولا معنى بجعل الجار والمجرور ظرفا لغوا واقعا
موقع المفعول لابتدئ الى هنا عبارته وجه الدلالة المذكورة ان جعل الباء في الصلة
بجعل الظرف مفعول ابتدئ يستلزم ان يكون المفعول هو التسمية لا الكتاب فتصريحه
بمفعولية الكتاب نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم وفيه ان هذا يقتضي هو الابتداء
بمعنى الانشاء والاحداث كما في قوله نحن كما بدأكم تعودون لانه الذي يتعدى بنفسه
ولا يقتضي الباء ليكون صلة له واما الابتداء بمعنى جعل ما يبتدأ به سابقا على
غيره في كونه متعلقا للامر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في ابتداء القراءة ببسم الله
مثلا فان بسم الله اول ما يتعلق بالقراءة ووقع على ما سواه في هذا فانه يقتضي
الباء صلة له وجعل الابتداء على المعنى الثاني وان يتبع بدلالته على تلبس كل المؤلف بالبركات
كلها يجب الا ان قوله فيما بعد الابتداء امر عرفي في اوله يعتبر ممتدا الى منافي
لهذا اذ هو صريح في ان المراد بالابتداء المعنى الثاني وهو الافتتاح ثم المفهوم من كلامه ان
الباء لو كانت صلة للابتداء يكون الظرف لغوا مع كون العامل محذوفا وهذا مبني على
المشهور من مذهب النحاة من وجوب عموم المتعلق المحذوف في الظرف المستقر واما على المختار
من المذهب من جواز خصوص العامل المقدر في الظرف المستقر بل اولويته عند وجود قرينة
الخصوص لكونه اكثر فائدة فالظرف مستقر ايضا فان قلت لم يجعل حامدا حالا من فاعل ليكن

المنتقل الى الظرف فهما مع الحقيقين اغنى منه كما قلت لا يجعل الشيء قيدا الا الكلام
التحميد قيد العبده مخل بالتسوية المقصودة بينهما نعم لو جعل بسم الله حالا من
المستكن في حامدا اليلوي التاخر الصوري للحمد فيخل بتقدمه الذهني لكان اقرب الى
التسوية منه فان قلت كلام الشارح مبني على كون التسمية من كلام المصنف وتصريح
بان تسمية المتن لم تجعل منه قلت لا يلزم من عدم كون تسمية المتن جزءا منه كون تسمية
الشرح كذلك غايته فوات الكتابة وليس بحيث يوجب ادراكا حذف جملة ولعله اراد بكلمة
المصنف الشرح تنبيها على ان التسمية المفتتح بها الكلام يجوز ان يكون جزءا من ذلك الكلام
وان لا يكون بلا تفاوت في حصول الابتداء بهما فتامل قوله انه طريقة الحال يعني
المتعارف في مقام الحمد ايراد جملة يكون الحمد وما يتفرع منه محمدة فيها لا ابتداء فعدل
عنها هنا لنكتة فلا يرد ان الحال لا يقتضي عاملا فيتعين تقديره يكون جملة
فعلية على ما قرر هنا الجملة اسمية وهذا التخصيص انما ماخوذ من قوله على ما
هو المتعارف اذ من جعل قوله الحمد لله صفة لجملة او حالا عنها لكونها فاعلا حسب المعنى
فان قلت اذا قال الحمد لله يجوز ان يكون حالا مثل حامدا فاذكره لا يصلح وجها
لترجيح حامدا عليه قلت الاصل في الجملة الاستقلال فلو اتى بها كان ظاهرا في خلاف
المقصود ولا اقل من التساوي الاحتمالين بخلاف حامدا قوله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية
للتناسب بينهما انه اريد بالتسوية بينهما كونهما قيدين للكلام وبرعاية التناسب كونهما
قيدين من جنس واحد وهو الحال يرد ان قوله ثم حاول ان يجعل الحمد لله ونحو ذلك امرا بيا وان
اريد بالتسوية اتحادهما في النوع اعني الحالية كما هو المناسب وبالتناسب اتحادهما في الجنس
اعني القيدية يرد قوله ثم حاول … ثم نشرا … فتوكيد فقد ورد في الحديث …
للعلة التي على رعاية التسوية ومحصله انه استحبابا ابتداء الامور بهما انما ثبت
بالحديث وورود الحديثين بهما انما هو على نمط واحد بلا تفاوت فينبغي ان يرد
في الامتثال بتطبيقهما بالتساوي بقدر الامكان فلذا حاول المصنف ذلك قوله
حالا عنه حذفت مفعولها اي حالا عن فاعل … لان الحال قيد للعامل فكانه قال
ومعنى ذي بال ذي شرف وشان يهتم به والمراد كل امر ذي بال يلاحظ انه
كذلك ويقصد به الابتداء ولا يجعل وسيلة الى ابتداء اخر فلا يرد ان كلام التسمية

والتحميد امر ذو بال ولا بد له بمقتضى الحديثين من تسمية وتحميد اخر فيتسلسل و
الابتر في الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصا غير معتد به وفيه رمز
الى ان نقصان الاول يسري الى الاخر والاجذم المقطوع اليد من الجذم وهو القطع
وليس من الجذام وهو الداء المعروف لانه يقال منه جذم الرجل بضم الجيم وهو مجذوم
ولا يقال اجذم واعلم ان صاحب الكشف صرح بان ما ذكر نقل الحديث بالمعنى ولم اقف لم
يوجد اللفظ المذكور بعينه بل اخرج الحافظ عبد القاهر في اربعينه
وابو عوانة وابن حبان في صحيحيهما كل امر ذي بال لم يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم
فهو اجذم واخرج الشيخ سراج الدين في تخريج احاديث الكشاف بلفظ لا يبدا
فيه ببسم الله فهو اقطع قوله الا انه قدم التسمية دفع لما يتوهم من انه
كيف اورد التسمية والتحميد على الترتيب المخصوص مع انه مفوت للتسوية المقصودة
وتلخيص الدفع ان مقتضى التنصيص التسوية بقدر الامكان وهي بان لا يقدم
احدهما على الاخر محال بعد تقديمه لو ابقى النصان على ظاهرهما لكان العمل
باحدهما بالكلية فعلم ان المراد بالبدء فيهما او في احدهما الامر فحمل الابتداء
في حديث البسملة عليه الحقيقي لسبب الكتاب والاجماع على الحقيقي وفي حديث الحمد له على
الاضافي وقدم البسملة عليه اقتداء بالكتاب والاجماع العقلي على تقديم البسملة
محمولة فيهما اذا اجتمعا فلا يرد الاشكال بقوله تعالى انه من سليمن وانه بسم الله
الرحمن الرحيم فان قلت اذا جاز تاخير التسمية عن غير التحميد فمن التحميد اولى قلت بعد
تسليم ان قوله انه من سليمن وانه مضمون الكتاب انما قدم اسمه عليه السلام تعظيما لاسم الله
تعالى ومخافة من ان يقع الطعن والتنقيص عليه حين فتح الكتاب فوجه العدول هناك
قوله اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالاخر قيل لا نسلم هذا انما
يلزم لو لم يكن التسمية حمدا نعم لو روي قوله عم بالحمد لله برفع الدال
لم يتجه هذا لكن الظاهر ان الرواية بالكسر ولهذا يقع الامتثال بالجملة الفعلية
ايضا وينقل عن الشيخ ابن عرفة ان من اتى بالتسمية لا يقال له حامد عرفا وفيه نظر
لان الحمد العرفي على ما ذكره في شرح المطالع يتحقق في ضمن التسمية ايضا قال الخطابي في
احد الابتداء في معنى الاخر اذا جعل الباء في باحدهما وبالاخر متعلقة بالابتداء

وجعلت في الحديث الجديث ايضا متعلقة بالبدء واما اذا جعلت متعلقة بالمحذوف
كالابتداء والتبرك فلان الزمان الذي اعتبروه في مقارنة الحال لوقوع
مضمونه عاملها جعلوه اعم من الحقيقي وهو الذي لا ينفصل عما وقع فيه ويسميه
الاصوليون معيارا او غير الحقيقي وهو الذي ينفصل ويسمونه ظرفا فيجوز ان
يكون الابتداء في زمان بهذا المعنى فالمحكي وقوع الابتداء في حال الابتداء من غير ان
يلزم وجود ابتدائين متداخلين وذكروا ايضا انه يجوز ان يكون احدهما باللسان
او بالذات او بالكتابة والاخر باخر منهما او يكون بالجنان لجواز اخطاره
شيئين معا بالبال وفي كل مما ذكر بحث اما في الاول فلان معنى العموم الذي
اعتبره النحاة في مقارنة الحال انه يجوز ان يكون للحال زمان فاضل عن زمان
عاملها حتى يكون مقارنتها ببعضها لا بتمامها فاذا قلت جاء في زيد
راكبا جاز تقدم الركوب على المجيء بشرط امتداده اليه ومقارنته اياه
واما جواز عدم المقارنة اصلا فلم يقل به احد وفي التسمية والتحميد ابهما
اخر لا يبقى شيء منه مقارنا للابتداء الذي التحق انه انقضى ومعلوم ان
الابتداء بامر لا يتحقق بدون تحقق ذلك الامر فلو قارن الابتداء بالتسمية والابتداء
بالتحميد ذلك الابتداء لزم وقوع ابتدائين متداخلين واما في الثاني فلان التسمية
والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول اليمن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه
تام ولا يتيسر التوجه التام الى شيئين الا من الحق ومن العوائق البشرية ودواعي
النفس في حصول العفو بالضرورة فيقع احدهما غير معتد به عارضا عن المقصود
لئلا يتوهم التبعية بمعنى ان المعطوف في اصطلاح النحاة يسمى بالتابع
فيكاد يتوهم انه تابعه في المعطوف ربما يعارض بان في ترك العطف احتمال كونها
من الاحوال المتداخلة واخلالا بالتسوية اقوى صارف عن ذلك لان اداة الاستفهام
الصدارة تمنع عمل ما بعدها فيما قبلها ولانه يلزم وقوع الواو العاطفة في اثناء
المعطوف لان المعطوف مجموع بعد بقوله يقول حامدا وهذا لا يجوز كما لا يجوز ان تقول
اكرمت زيدا عمرا وضربت واما ما نقل عن الشارح رحمه من تحقق الصارف بحسب المعنى
انه باعتبار انه معنى بعد حمد الله والصلوة على رسوله واذا كان حامدا حالا من

ثم قال يقول بزيادة المعنى بعد حمد الله والصلوة على رسوله يقول حامدا فيلزم خلاف المقصود ثبتية
بحث اذ بعد تسليم ان المعنى المذكور خلاف المقصود لا نسلم ان معنى بعد ذلك بل معناه بعد الابتداء
بالتسمية بقوله حامدا ولا نسلم انه خلاف المقصود فالظاهر انه حال منه قيل عليه لا يوجد
الامر في النسخة القديمة على منوال المانع عن قوله حامدا حالا ثم قال يقول ولا بد بعد
ذلك من تحقق المقتضي لما يجيء ليلزم الظهور ولا انقيا به تحقق جواز الامرين معا او توجيهه
الى ما يقتضي ان يكون التحميد بعد التسمية بتدله واجيب بانه يتعلق الى شيء من الكلام
الذي يقع بعد التسمية بما خلاف المعهود بحيث لم يوجد نظيره سيما في كلام المصنف فانه
لم يجعل تسمية التنقيح من الكتاب حيث صرح في قوله اليه يصعد الكلم الطيب مانه
اضمار قبل الذكر وان حينئذ بان جعل حامدا حالا ثم قال يقول يفوت العمل بحديث الابتداء
بالتحميد بالنسبة الى الكتاب الا ان يجعل جميع ما ذكر بعد القول داخلا تحته وفيه نوع
بعد سيما اذا لوحظ بعدم التاليف على الخطبة المشتملة على التحميد كما هو الظاهر من كلامه
ولعل هذا هو السر في تغيير النسخة القديمة الى النسخ المشهورة فيحتمل ان يكون ما
من تلك الوجوه المحتملة الغير المذكورة في الكتاب ان المراد مجرد التكرير والمبالغة كثرة
حامدا حمدا كثيرا مرة بعد اخرى كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين ومنها
ما نقل عن المصنف ان المراد والى التنقيح وثانيا في التوضيح وينبغي ان يحمل على انه
جامعا بين الحمد الاول والحمد الثاني فيوجد المقارنة بين الحال وعاملها فاما
من قبيل اصدقه من مرتين وقد امرت صحابته رضي الله عنهم بانه التسعي كما قيل وقبله
ذكر في الجملة الماضوية المصدرة بقد كما تقرر في موضعه ومنها بناء على ان الديباجة
متاخرة عن الكتاب مدة او دلالة على الوثوق لاشتغاله بهذا الامر خطيرا ثانيا
على الاتمام والتيسير من المقصود من ذكر محتملات الكلام بيان المراد لئلا يخرج
وفي هذا تسهيل طريق تحصيل مراد المصنف للطالب بانضباط مواقع فكره ونظره
نظرا على انه لا يجب ان يكون المراد احد محتملات اللفظ باليقين بل اذا كان المحتملات
كلها صحيحة في نفس الامر فكثيرا ما يكون الجميع بالنظر الى مقصود المتكلم على السواء
فلا يراد واحدها بعينه ولا ينصب قرينة على تعيينه ليذهب نفس السامع كل مذهب
ممكن وما قالوا من انه لا بد للحمل من قرينة معينة فانما هو عند تعيين المراد

لكمال ذاته وعظمة صفاته اى لذاته الكاملة وصفاته العظيمة وههنا اعتراض
مشهور وهو ان الحمد فى المشهور انما يكون بازاء امر اختيارى فلا يكون ذاته محمودًا
عليه ولا صفاته اذ ليست اختيارية والا لزم حدوثها على ما تقرر فى الكلام واجيب بان الحمد
فى مثل ما نحن فيه مجاز عن المدح كما فى قوله عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودًا وقوله
الصبر يحمد فى المواطن كلها والمدح يعم الاختيارى اتفاقا واما ما ذكره الشريف فى
حواشى الكشاف من انه ايضا مخصوص بالاختيارى عند صاحب الكشاف على ما صرح به فى
قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان ففيه بحث لان المفهوم المتبادر مما ذكره صاحب الكشاف
هناك اختيارية المحمود به لا المحمود عليه ولا تلازم بين اختياريتهما ولذا لم
يشترط احد اختيارية المحمودية وقد يجاب عن الاول بان استحقاقه للحمد لم يحصل من وصف
دون وصف بل من الكل فى غاية الكمال اذ كانت ذاته كافية فى جميع صفاته من غير
احتياج الى الغير حصل استحقاقه بجميع صفاته استحقاقا ذاتيا وعن الثانى بان تلك
الصفات مبنية على افعال اختيارية فحمد عليها باعتبار تلك الافعال فالمحمود عليه
اختيارى فى الحال ولان تلك الصفات لكون الذات كافية فيها بمنزلة افعال
اختيارية يستقل فيها فاعلها وقد تبين الخطأ فى الجواب الثانى بما ذكره الامدى
من ان صدور صفاته تعالى عنه سبحانه بالاختيار لا يستلزم حدوثها لان قصده
لما كان فى غاية القوة ونهاية الكمال جاز ان لا يتخلف عنه المقصود المختار بل يكون
معا بالزمان مع تقدم الاختيار بالذات وفيه بحث اذ لا يصح فيما يتوقف عليه الفعل
الاختيارى كالعلم والقدرة او تقدم الشيء على نفسه فتأمل ومن جملة التوضيح
انه اراد بالنعمة النعم اولا الا نعم النوعية فالموضوع مبنى للمفعول وان اراد بها
الانعام بنا على ان الحمد على ما هو من صفات المحمود اوقع من المبنى للفاعل كما قيل السورة
المفتتحة بالتحميد فى خطبة هذا الكتاب ان القرآن يشتمل على خمس سور مصدرة بالتحميد والفاتحة
لكمال الكتاب اشير فيها الى النعم الايجاد والابقاء فى دارى الفناء والبقاء اما الى الايجاد
الاول فبقوله رب العالمين فان الاخراج من العدم الى الوجود اعظم مربية واما الى الابقاء
الاول فبقوله الرحمن الرحيم اى المنعم بجلائل النعم ودقائقها التى بها البقاء فى الدنيا
اما الى الايجاد الثانى فبقوله مالك يوم الدين وهو ظ واما الى الابقاء الثانى فبقوله اياك

اياك نعبد الخ فان منافع ذلك يعود الى الاخرة والوصول الى الجنة فى سعة
الرحمة ثم اشير فى كل من السور الاربع الباقية الى واحدة من النعم الاربعة
اما فى سورة الانعام فالى الايجاد الاول وهو ظ واما فى سورة الكهف فالى
الابقاء الاول فان نظام العالم وبقاء النوع يكون بالتشريع وانزال
الكتاب واما فى سورة السبا فالى الايجاد الثانى لانسياقه الى اثبات
الحشر والرد على منكرى الساعة قال سبحانه وتعالى وقال الذين كفروا لا تأتينا
الساعة قل بلى وربى لتأتينكم واما فى سورة الفاطر فالى الابقاء الثانى لقوله
جاعل الملائكة رسلا على ما قيل انه اشارة الى تلقى الملائكة لاهل الجنة بالتسليم
واستقبالهم بالتبجيل والتكريم انتهى كلامه وانت خبير بان غرضه وجعله
الاشارة الى الحمد على الامور الاربعة المرتبة فى السور الاربع المرتبة يجب بوجه
الاشارة الى المقصود فى اول الكلام وان وجدت الى غيره فيه او فيما بعده لكن
الان لم يشر الى الكل فى الفاتحة بقوله تعالى رب العالمين فان التربية نعم
الدنيوية والاخروية وكلاهما فرع الايجاد ومع وجود كلها فضله فى
الاية الاولى وعلى ما ذكره يحتاج الى ان يجعل اياك نعبد من متعلقات الحمد وان
تشير الى الايجاد الثانى فى سورة السبا بقوله تعالى وله الحمد فى الاخرة لانه اقدم و
اول وله الحمد فى الاولى والاخرة ووقع فى سورة السبا الحمد لله الذى له ما فى السموات
وما فى الارض وله الحمد فى الاخرة فذكر الفاضل ان تقديم الصلة يعنى له فى الحمد
فى الاخرة للاختصاص فان النعم الدنيوية قد تكون بوسائط يستحق الحمد لاجلها
ولا كذلك نعم الاخرة واراد بما ذكره الفرق بين ما وقع فى صدر سورة اعنى الحمد
لله وقوله وله الحمد وفيه بحث لان الصلة قدمت فى اية القصص ايضا مع ان
الحمد هناك وقع بازاء النعم الدنيوية ايضا على ان قوله ولا كذلك نعم الاخرة ممنوع
اى وسطا اقوى من [illegible] رسول الله صلعم والملائكة والصلحاء وبما يسمى شفاعة
مقاما محمودًا لانه يحمده الاولون والاخرون كما رواه البخارى وانه تقديم الصلة
كما افاد الاختصاص فيما ذكره افاد اللام الجارة فى قوله تعالى الحمد لله الذى له ما فى

قوله فى الانعام يعنى قوله خلق السموات والارض الى قوله هو الذى خلقكم من طين
منه

فى قوله تعالى الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب
منه

فى قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها

فى قوله تعالى الحمد لله الذى فاطر السموات والارض لان الفطرة خلق بعد العدم
منه

ارباب وكونها ان ساع وبعده مصدرا بمعنى الترك وقوله ما تراه الكيف وقد رده بعينه ولقائل ان يقول جاز ان يكون مصدرا بمعنى الترك في التيسير
وقد اعددت لعبادي الصالحين اجل تركهم ما علمتم من نعامي فلا يلوه خارجة عن المعاني الثلثة م م

السموات وما في الارض فلم يتضح الفرق اللهم الا ان يصار الى ما ذهب اليه الجملة
في تفسير الفاتحة من ان الاختصاص الذي افاده التقديم بنوعي والذي افاده
الحمد لله اثباتي وبذلك ابطل قول الشارح وكذا يفيد من دافعهما يكتفي به بتخصيص
الجنس لان الاستغراق في المقامات لمذهب الاعتزال الظاهر وقد فصلناه في شرح الشرح المطول
فلينظر اليها التي لا عين رات وتلميح الى قوله عليه السلام يقول الله تعالى اعددت
لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
ذخرا من بله ما اطلعتم عليه هكذا اورده الامام البخاري في الحديث النبوي في تفسير الم
السجدة قالوا هذا من الغريب حيث استعملت بله معربة مجرورة بمن وخارجة عن
المعاني الثلثة فان قلت فقد وقع التعرض في منشأ السؤال الوجه الثالث الاول
لعدم التعرض في الحمد في دار البقاء والثاني لعدم التعرض فيه للحمد على الكثرة ايضا وقد
يجاب عن السؤال بان معنى قوله ولهما الثناء اليه فانيا تكثير الحمد قلت معناه
قصد تعظيمه في ابتداء الكلام من قبيل الكناية فان قصد تعظيم من يصرف
الى جنابه العنان والتقريب والتوجه اليه بالكلية ملزوما عرفيته لصرف العنان
اليه فاندفع الاعتراض بان هذا انما يستقيم لو كان الثناء منا ولا لغير الاول
لكنه كالحمد يختص بالذات فلو حمل الثناء على المعنى العام مجازا فليحمل الحمد عليه
فاي حاجة الى ذكر الثناء ووجه الدفع ظاهر على انه لا جزم باختصاص الثناء
بالذات بوجه غير ما ذكره الشارح وهو ان الحمل لما عدل عن الجملة الاسمية الدالة
على اختصاص ثبوت جميع محامد الحامد له تعالى افاده بقوله ولهما في بنا على الاول
الثناء لكن الاستغراق فان نعم الله تعالى توجب الشكر ادنا كانها النعم الشكر انه
تعالى اوجب الشكر عليها بتبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الا انها توجبه عقلا لانه خلاف
مذهب الاشاعرة ثم المفهوم منه وجوب الشكر العرفي وقد صرح بذلك وفي اشارة
قبل هذا اشارة الى جواب اخر يعني ان تقديم الظرف اعني اليه للاختصاص فيعني
القول بتخصيص جنس الثناء به تعالى ولم يفهم هذا من الكلام الا ان اذ لو لم دلالة اللام
جارية على الاختصاص النبوي فاستفاد منه حصر فرد من افراد الحامد لا حصر جنسه
من صيغ الجملة يحتمل ان يتعلق بالصدر وبالثناء على ارادة الموارد والذي اظهر

من

بالتسمية
لتسمية
لكن الباء صلة لا بتدئ بل الظرف يعني فالمعنى انما هو الابتداء لا الابتداء بها
والابتداء المطلق امر عرفي ممتد فحصلت المقارنة بهذا الاعتبار وفي هذا اشارة
الى وجه اخر للجمع بين نصوص الابتداء بالتسمية والابتداء بالحمد لكن فيه بحث وهو
انه لا حاجة في تحقق المقارنة الى اعتبار الابتداء امرا ممتدا اذ يكفي في وجود
ابتداء بالشروع فيه بعد زمان التلبس بالامور المذكورة بلا فاصل لان الشروع في كل
كلام منها موجود لتقدير اداء فعل الحمد كما اعتبر النية المحققة في ابتداء العبادة
متحققة في جميع اجزائها لتقدير اداء فعل الله كيف وعلى تقدير متعلق الباء من الافعال
الخاصة على ما هو المختار لا يصح المقارنة الا بهذا الاعتبار ويمكن ان يقال هذا
انما يتاتى اذا جعلت الخطبة خارجة عن الكتاب والا ففي ان التحميد جعل الشروع في
او جزء من الكتاب مع عدم مقارنة التصلية الا ان يعتبر الابتداء ممتدا
او يجعل الابتداء بمعنى الاول لا الافتتاح فتامل فان قلت فعلى الوجه الثالث
هذا مبني على ان المراد باولا وثانيا اي حامدا اول مرة على كماله المعلوم بالحجة
وقوله لو اوصل الى الجنة في الدنيا وحامدا اخرى فان الحال على ما علم بالخبر الصادق
من كبريائه ونعمائه التي في الاخرة لم يحتج الى جعل حامدا ثانيا بمعنى
ناويا الحمد كما لم يحتج اليه في الوجه الثاني واعلم ان ارادة الحال والاستقبال معا من اسم
الفاعل يوجب الجمع بين الحقيقة والمجاز للاتفاق على ان مشاربه عندي المجاز فلا بد
على الوجه الثالث من التاويل وكذا بوجه قضية المقارنة في دار السلام المراد منه
الجنة مطلقا سميت به لسلامتها عن النقص والافة ولان الله تعالى سلمه
والملائكة جزاها على من يدخلها والمؤمنون بعضهم على بعض والاضافة الى الله تعالى
وتعالى تكريما لان السلام من اسماء الله تعالى واستعير للخصمان اي للميدان الاستعارة
لو نوع تضمين الفرق بين ما ضمنه فيه المراد بالاستعارة هو المعنى اللغوي الاعم الشامل
للمجازات كلها كما مصطلح الفقهاء والانسب بالمعنى اللغوي لا المعنى الذي اصطلح عليه
البيانيون لان هذا من ذكر الحال وارادة المحل فهو من المجاز المرسل ثم هذا
مبني على ما اختاره الجوهري والمفهوم من الاستعارة ان يكون حقيقة فيهما حيث
قال الحلبة مجال الخيل للسباق وبقال الخيل ايضا ومما ينبغي ان يعلم ايضا انه لا ضرورة

استقلالا على غيرهم نفيا لمظنة التهمة فيما يحتمها ولذا وقع في كلام الله تعالى

هرنا الى حمل الحلبة على المضمار اذ يمكن ان يقال شبهه نفسه حال كونه مصليا بالمجلي والمصلي بتضمن تشبيه المصلين الاخرين بالاخر من افراس السباق فيجوز ان يكون الحلبة عبارة عن المجموع والمصرح بينهم بمنزلة المجلي والمصلي نعم كلمه في ان تناسب بالمضمار لكن لا يجب يوجب ارتكاب المجاز او ان اريد بالمجلي مع بعض المحل باعتبار الصلوة على النبي عم بمنزلة المجلي وباعتبار الصلوة على الال بمنزلة المصلي لانه جعل الصلوة عليه وعليهم نفسها بمنزلة المجلي والمصلي اذ هي انما تكون ضمنا وتبعا واما استقلالا فقيل حرام وقيل مكروه كراهة تنزيهية والقياس هو الجواز كما جاز طلب الرحمة لكن صار في الصلوة شعارا لذكر الانبياء والملائكة ولذا اجمعوا على جواز الصلوة عليهم كقوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وكذلك في كلام الرسول عم في الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح حيث انه شبه الثناء بذي عنان في الايصال الى المقصود واثبت له العنان تخييلا واتى بالصرف الملائم للمستعار منه ترشيحا للمكنية والمقصود بصرفه العنان صرف العناية في حمل عنان الثناء من قبيل لجين الماء وحمل الثناء ترشيح التشبيه فهم ذي وما في الرابعة من التمثيل قيل في بيان المشابهة حالة الى الصلوات ان يعتبر الصلوات كالاجواد ونفسه كالراكب عليها شبه هيئة بهيئة الصلوات الصادرات عنه مرة بعد اخرى بهيئة راكبي الاجواد المرتبة في العدو وفيه بحث لان التجلية والتصلية من صفات المركب لا الراكب فينبغي ان يجعل المشبه به هيئة الاجواد المرتبة لا هيئة راكبيها على ان المفهوم منه اعتبار التمثيل في تمام القرينة ولا يصح ذلك لانها لبيت لفظ المشبه به على قياس ما قررناه في قوله اكم نكبا بداصول الشريعة فالصواب ان يعتبر التمثيل في نفسه حال كونه مجليا ومصليا بان شبه الهيئة المعقولة المنتزعة من حال نفسه وحضر سائر المصلين في سعيهم البليغ في الصلوة وتفاوت مراتبهم فيها وحرز كل واحد قدر السبق المعنوي على غيره وحصول هذا المعنى بالرتبة الحاصلة للمجلي والمصلي مع سائر افراس السباق واطلق لفظ المشبه به على المشبه مع بلوغ ذكر الصلوات في قوله وفي حلبة الصلوات تجريدا لهذا التمثيل ويكون في نفسه الاستعارة بالكناية تشبيه

لها بالسباق في كونها مقصودة هيهنا جريا على غاية الاهتمام واثبات الحلبة لها تخييل ثم الاقتصار على ما ذكره في القرائن اقتصارا على ما له حظ ظاهر ولا يتفح فيه احتمال الكلام لوجوه اخر وان تقديم المعمولات في المعمولات الاخير في القرينة الثانية اغنى الرابع عن عموم المعمولات بقرينة ما سبق من الاشارة الى ان تقديمه للحصر مع انه انه افعل التفضيل بدليل ان هذا مذهب جمهور البصريين حيث ذهبوا الى انه افعل التفضيل من وول ولم يستعمل هذا التركيب الا فاول مصير فاته والقياس في تانيثه وولى كفضلى لكنهم قلبوا الواو الاولى همزة وقيل اصله اوءل من وال فابدلت همزته واوا تخفيفا غير قياسي وقيل انه اول من آل اذا رجع لان كل شيء يرجع الى اوله فهو افعل بمعنى المفعول كاشهر واحمد قلبت همزته واوا قلبا شاذا فادغمت وقال الكوفيون هو فوعل من وول نقلت الهمزة الى موضع الفاء ونص بعضه كنصر بيان افعل التفضيل واستعماله بمن يبطل هذا القول واما قولهم اولة واولات ففي شرح الرضي انه من كلام العوام وليس بصحيح لكن الزمخشري قال في الاساس يقول هو اول ونافة اولة اذا تقدما الابل فلانه هيهنا بمعنى قبل والا كان في الانصراف وبعض العرب يمنعه من الصرف اعتبارا للوصفية فيجعله ظرفا لانه خفيت تقول ما لقيته مذ عام اول بفتح اول اذ حكى سيبويه عن الخليل انهم جعلوه ظرفا كانه قال مذ عام قبل عامك ولا يبعد ان يقال خبر صفة لم فرعا على ما توهم الجر في الموصوف لان ما بعد مذ قد يجيء مجرورا لانه اوقع ايضا للوصفية وبقرينة عطف المجرور على المنصوب على ما توهم الجر في المعطوف عليه كما في قوله بدالي لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا ثم المفهوم من كلام الشارح انه اذا جعل ظرفا ينصرف لا اعتبار الظرفية يحتاج اليه في الانصراف البتة حتى يرد نحو ما مر كبدله اولا فليتامل واذا لم يجعل صفة صرفت هذه الجهة من صريح كلام الصحاح وما ذكره الخطائي من ان هذا مستفاد من الصحاح بطريق مفهوم المخالفة ليس في تحقيق الفرق بين المنصرف وغيره ان لفظ اول اذا لم يكن مستعملا بمعنى مستعمل في القول الصحيح فحين فيه معنى الوصفية فلم يعتبر وها الا مع ذكر الموصوف ظاهرا فاذا قلب لعقبته عاما او ليعتبر او صفة للعام ومعناه اول من هذا العام الذي نحن فيه

بقي هذا العام عام ثمانين والعام الاول عام تسع وسبعين واذا قلت لقيته عاما الى
بجعل بدلا فان العام ظرفا محضا متعلقا بلقيته ومعناه عاما باقيا فيجعل على هذا
العام بان كما يكون في الصورة المذكورة عام تسع وسبعين او عام ثمان وسبعين مثلا هكذا
قيل والظاهر الفرق بين المعنيين ليس الا بانه يعتبر في صورة الوصفية سبق هذا العام
وفي الثانية لا يعتبر سبق هذا العام على القابل ايهام اذ لجد البحث وابي
ان حمل الايهام على المعنى الاعم الذي يتعارفه العامة وهو استعمال اللفظ له معنيان
وارادة احدهما مطلقا فلا مرض وان حمل على المعنى المصطلح وهو ذكر لفظ له معنيان قريب
وبعيد مع ارادة البعيد فاقتصاره على ما ذكر لان كون البحث الذي هو المراد في مقام
الدعاء معنى للمجد هو المحتاج الى البيان واما كونه معنى بعيدا بعد ذلك وكون
ابلاء معنى قريبا على الاطلاق فمما لا ينكر تسامح او تضمين المراد بالتسامح
استعمال اللفظ في غير حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه
اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام وبالتضمين ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي
ويراد معه معنى اخر تابع له بلفظ اخر يدل عليه بذكر ما هو من متعلقاته كيلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز فتارة يجعل المذكور اصلا والمحذوف حالا وتارة
بالعكس فان قلت اذا كان المعنى الاخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن في ضمن
المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة
ذكر صلة قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن ثمة كان جعله حالا ونعتا
للمذكور اولى من عكسه ورجح العكس بان الحذف صلة المذكور وذكر صلة المحذوف كما ذكره
صاحب الكشف ورد بان ذكر صلة المحذوف انما يدل على كونه مرادا في الجملة اذ لولا
لم يكن مرادا اصلا ثم ان التضمين وان كان بابا واسعا نابيا في كلام حتى نقل
ابن جني انه قال لو نقلت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات الا ان المص لما كان كثيرا
ما يتسامح في الصلات في مواضع لا مجال فيها للتضمين ميلا منه الى جانب التسامح جعل
قرينة على احتمال بناء الكلام هاهنا على التسامح وتردد بين الامرين وان ترد بقوله و
المص كثيرا ما يتسامح ثم جعل عرضه وحمل نقض الختام على عرضه على الطالبين وعدم تسليمه
عنه بعيد من وجهين الاول ان المستفاد من عبارة المص كون النقض بنقل الاختتام لا بالعرض فهو

على القابل وسبق الاول عليهما فيجعل زايد على سبق هذا العام

مطلب الايهام

مطلب المجاز في التضمين

بعده الكتاب ان الظاهر انه لا مدخل للعرض في اقتضاء التسمية بالتوضيح فان المتبادر
تقدمها على العرض والتبادر من نقاطه تجعل في المقدم فاثر كل منها وقد ثبت تقديم
المقدم يقتضي تاثر كل جزء منه في الكتاب فالاولى ان يقال الكتاب قبل التمام لكونه
في حكم العدم بانعدام بعض اجزائه شبيه بالشيء المختوم في وجود عائق المانع من
الاطلاع على مخزوناته فجعل نفي المانع بنقل الاختتام بمنزلة نقض الختام
والصوا لم يسبقني الى مثله اي الصواب بالنظر الى اصل اللغة كما نقل في الشرح فلا يرد
جواز التضمين بحسب اللغة لانه صواب بحسب اللغة لا بحسب اصل اللغة نعم يتجه ان سبقت
عليه بمعنى غلبته لكن لم يجز على هذا كما نقل ايضا عن الشارح لان المتفرع كون الترتيب
مغلوبا لا مغلوبا عليه فلا عبرة بمنع الخطاء لعدم كون المتفرع الغلبة مستندا بوقوعه
في خطبة الصحاح فان عبارة الصحاح هكذا على ترتيب لم يسبقه اليه وتهذيب لم
اغلب عليه فالسبق هناك موصول بالى كما هو الصواب والغلبة موصولة بعلى داخلة
على ضمير التهذيب لا تعديه اليه بنفسها فيكون التهذيب مغلوبا عليه وما نقله الشارح
كون السبق موصولا بعلى داخلة على الترتيب في الغلبة متعدية بنفسها اليه على ان يكون
الترتيب مغلوبا لا مغلوبا عليه ولا معنى له هاهنا اصلا فاين هذا من ذاك فان قلت
المفهوم من كلام صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل
امثالكم ان سبقته عليه بمعنى غلبته عليه فلم لا يحمل قول المص على هذا المعنى ويكون
تعديته السبق بعلى خطأ مع وروده في القران قلت عبارة الكشاف هناك
هكذا سبقته على الشيء اذا عجزته عنه وغلبته عليه ولم تمكنه منه ومعلوم ان ليس
مراد المص بقوله لم يسبقني عليه احد لم يعجزني عنه احد بل مقصوده دعوى التفرد
في الترتيب المخصوص وهذا ظاهر جدا وان خفي على البعض كان الانسب ان يذكر الشارح
في الحواشي هذا المعنى ايضا ويبين انه غير مراد فانه هذا الاستعمال اوفق بما اورده المص
مما ذكره ويبين انه غير مقصود للمص هذا ولا يخفى حسن ترك لفظ نحو ونحوه في قوله
سبقتا العالمين ومصرع منزل لحكيم عمر الخيام تمامه بصائب فكرتي وعلو
همتي ولاح بحكمي نور الهدى في ليالي بالضلالة مدلهمة يريد الجاهلون ليطفئوه ويابى
الله الا ان يتمه لكمال الكناية بتمييزه وعكوح ان يجعل النكتة قصد التعظيم كما ذكره حيا

مولانا خسرو

بحكمتي

الكشاف في قوله تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا وفي قوله ان هذا القرآن يهدي
للتي هي اقوم وههنا نكتة اخرى وهي التنبيه على ان تسميته بالتوضيح لاجل اتصافه
بالصفات التي ذكرها كما ذكره صاحب الكشاف في وجه اختيار اولئك على هم في قوله تعالى
اولئك على هدى من ربهم وتحقيقه ان اصل اسم الاشارة ان يشار به الى محسوس ولكنه
ليس هاهنا حقيقة فينبغي ان يعتبر معه الاوصاف المذكورة ليصير بها ذهنيا ويجعل
كالمشاهد فكانه قال سميت الكتاب الموصوف بكذا وكذا [illegible] وبناء الحكم
على الوصف مشعر بالعلية وليس في الضمير هذه النكتة قيل هذه النكتة فهمت
من لما صرح به من الجواب فلو اريدت به ايضا لكان للتاكيد وقد تقرر ان
التاسيس اولى من التاكيد وفيه بحث اذ لا يريد دلالة لما على ان اتمام الكتاب سبب
لهذه التسمية ولم يرد الدال الا ان مدلول الكلام ليس الا هذا واما دلالتها على ان المعهود
التي بعدها داخلة في السببية وانها السبب الواقع فقط فغير واضحة اذ القول
بدلالة قوله تعالى ولما توجه تلقاء مدين قال عسى ربي ان يهديني سواء السبيل
على ان لخصوص مدين دخلا في السببية وفي حصول الهداية من زيده محل نظر واما
ما ذكره الشارح في صدد الجواب فانما هو ماخوذ من قرينة العقل والمقام لدفع
السؤال وليس في اللفظ اشعار بذلك اذ لم يذكر اسم الاشارة لان ضمير الغائب راجع
الى ذات الموصوف وليس فيه ما يقتضي فهم اتصافه بما يرجع اليه بالصفات فلم
اوتي بالضمير قبل ذلك اشارة الى ان قول المص في التوضيح بالضمير متعلق بمحذوف
وهو الاتيان لا بافتتح حتى يرد ان الافتتاح بالجار والمجرور لا بالضمير والتقدير
افتتح كتابه اتيا بالضمير قبل الذكر على حضوره ذكر اسمه في قلب المؤمن ولم يقل الى
حضور الله تعالى كما هو الظاهر تنبيها على ان الضمير حضوره في عبارة المص راجع الى الذكر بدليل
قوله فان ذكر اسمه كيف لا يكون في الذهن ثم ان صحة الاضمار يقتضي حضور المرجع
وتعينه لكونه من اعرف المعارف لكن اقتضاؤه للاول اظهر فلذلك اورد الدلالة
والاشارة في الثاني ولما لم يكن النكتة الثالثة من مقتضيات ولوازم كان دلالة الاضمار
قبل الذكر على كونها غرضا اخفى فلوح الى ذلك بقوله انما لا يقال انه ابتدأ اولا بالتسمية
قد يجاب عنه بعد تسليم كون البسملة جزءا من الكتاب بان كلا من البسملة والحمدلة لما كان الابتداء

الابتداء بهما نعمة مستقلة بالحديث كان كل منهما حقيقا بكونها مبدوا بها مع ترك الملا[illegible]
مع اخرى فلو عبد الضمير من احديهما الى ما في اخرى دخلت الاخيرة في حكم التبعية وخرجت
عن حكم الاستقلال ولذا لم يقل الحمد بان يراد جلاله في الحمد لله من باب وضع المظهر موضع
الضمير فليفهم لانا نقول يكفي في العمل بالسنة جواب او الجواب متعين باختيار الشق الثاني
من الترديد المذكور في السؤال والاخير منع باختيار الاول والتحقيق ان الجواب مبني على الاستفسار
وتلخيصه انه ان اراد الابتداء مقيدا بكون التسمية جزءا من الكتاب فالجواب
اختيار الشق الثاني ومنع الملازمة المذكورة فيه وان اراد الابتداء مطلقا عن هذا
القيد فالجواب اختيار الشق الاول ومنع الملازمة المذكورة فيه ثم المراد بقوله او ان
يذكر التسمية بالجنان ان يذكرها به مقرونا بحضور القلب والتوجه الى معناه وكذا
المراد من قوله او يكتب على قصد التبرك لما يتوهم من ان التسمية والحمدلة من الجواز
مجردة عن الكون باللسان والكتابة به لكن اخطارها معرفتها بتوجه تام وبذلك يظهر
التقابل بين الاقسام الثلثة ويندفع توهم التنافي بين ما يتوهم من ان الابتداء باحد الامرين
يفوت الابتداء بالاخر بناء على جواز ان يتلفظ بالتسمية او يخطر بالبال ويكتب التحميد
معا وذلك لما يتوهم من ان التوجه التام الى الشيئين لا ينافي مجال داعية التصنيف واما
الجواب بان كلا منها بقا في التسمية والتحميد الواقعين جزءا من الكتاب يمتنع الجمع بينهما
بالابتداء الحقيقي فمما لا يلتفت اليه لانه هناك بصدد بيان التعارض الظاهري
بين الحديثين المطلقين فلابد ان يحمل كلا منهما على العموم هذا فان قلت قوله او يكتب على قصد
التبرك فرع ان يجعل جزءا من الكتاب يدل على ان الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح في شرح
المفتاح بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات قلت بعد جواز استعمال اللفظ الموضوع
للفظ في النقش للعلاقة القوية صرح الشارح في شرح المقاصد بان الكتاب تصوير اللفظ
بحروف هجائية وان المكتوب هو اللفظ وان كان المثبت في المصحف هو النقش كقولك كتبت الكتاب
لا يقتضي كون الكتاب نقشا والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة قيل كلمة من في الموضعين
ابتدائية الا ان الاعتبار باعتبار الاتصال ان الكلم حال كونه كائنا من الكلمة متصلا الابتداء
بمنزلة التمر حال كونه كائنا من التمرة متصلة بها وحاصله ان اتصال الكلم بالكلمة مثل اتصال
التمر بالتمرة وقيل معناه نسبة الكلم من الكلمة بمنزلة نسبة التمر من التمرة او الكلم

في البنية من الكلمة بمنزلة التمر من النسبة من التمرة واصل هذا التركيب لما وقع في النسبة بالياء ب
والبعض على استعماله لا يستعمل في الواحد ظاهر كلامه يدل على انه يستعمل في
الاثنين لكن الفاضل الرضي صرح بانه لم يستعمل الا فيما فوق الاثنين بتذكير الوصف
يدل على ما ذكرنا قيل على تذكير الوصف لا يدل على ما ذكر لجواز ان يكون لتاويل الموصوف بالمذكر
كما ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ان تذكير الكثير لتاويل رجالا بالجمع
اي جمعا كثيرا وجوابه ان الاصل عدم التاويل فلا يصار اليه ما لم يدل عليه دليل وقد قام
الوجدان الكلم فتعين الافراد مع ان حمله ليس من ابنية الجمع ان قلت هذا يدل
على انه ليس بجمع صيغة ولا يدل على انه ليس بجمع كالقوم والرهط حتى يثبت انه اسم جنس
فالدليل على ذلك قلت استعماله في الواحد في دخول التاء ككلمة دليل على انه اسم جنس
فان كلا من الامرين منتف في اسم الجمع كنفر وركب جمعه في التمييز بين اسم الجنس واسم الجمع
دليل ظاهر على ان مراده انه ينبغي ان لا يشك في جمعيته بحسب المعنى اذ هو العدد المتردد
بينهما الصالح لارادته في هذا المقام حزازة لا يخفى يمكن دفع الحزازة وجع
في القلب من غيظ ونحوه والمراد بها ما يدفع في القلب في يتنفر عنه الطبع قال المحشي
يمكن دفع الحزازة بان التردد في جمعيته الصيغية وجهه ان مذهب الاخفش ان جميع اسماء
الجموع التي لها احاد من تركيبها كركب جمع خلافا لسيبويه ومذهب الفراء ان كل ماله
من تركيبه واحد كان اسم جمع كباقر واسم جنس كتمر جمع وفيه بحث لان الدليل القائم على صحة
مذهب سيبويه وبطلان مذهبهما فالتردد بينهما والتسوية بينهما لا يدفع الحزازة و
لهذا قوي ان يدفع الحزازة على ابطال جمعية الصيغية باقامة الدليل بعد ان ذكر ان بعضا
ذهب اليها وقيل في دفع حزازة كلمة انه محمول على الشك من المخاطب فان ان تستعمل فيه ايضا
كما تقرر في المعاني فكانه قال الكلم ان وقع شك في جمعية الصيغية بناء على قول بعض ائمة
النحو فلا شك في جمعيته الجنسية وانت خبير بان فاعله من بحث الني مع ما فيه من البعد على انه
الشك في جمعية الصيغية لا يجامع الجزم بالجمعية الجنسية لتنافي بينهما فالصواب ان يقال
فلا شك بالجمعية المقرونة بالياء والصواب ان يكتب بالواو واعترض عليه بان المراد بالجمع
على هذا الجمع الصيغي فلا يصح ترتب الجزاء على الشرط وهو ظاهر واما الجمع الجنسي
فيلزم انه يجوز ينتفي الشرط اولا بالملزومية كما هو مقتضى المستعملة للمؤول الرابط الدالة على ان

على انه لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد المتكلم ولا يستقيم ههنا لان
نقيض ذلك وهو لا جمعية الجنسية اما بكونه مفردا لفظا ومعنى واما بكونه جمعا صيغيا
وعلى التقديرين لا يجوز في وصف التذكير والتانيث واجيب بان المراد مطلق الجمع ويرد
الشرط محذوف والمذكور موضع دليل عليه بحذف صغراه والتقدير والكلم وان
كان جمعا جاز في وصفه التذكير والتانيث ولان كل من نقيض هذا الشرط وهو
كونه مفردا انسب بما يستلزم ذكر الجزاء والدليل على ذلك الحذف وعلى تعيين المحذوف
ظهور ان لا معنى لترتب قوله جمعا على كون الكلم جمعا بل هو تتميم للجزاء والمقصود
بيان جواز تذكير الوصف وذكر جواز تانيثه استطرادي وبيان للواقع في
ههنا بحث وهو ان مودى ان الوصلية الدالة على ان الجزاء لازم الوجود قد يودي بدون
تصدير الجزاء بحرف العطف كما ذكره الشارح في المطول ممثلا اياه بقوله نعم العبد
صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فيتحد المودى على تقديري وجود الواو وعدمها
فلا وجه لرد الكلام وتصويب الاول فليتامل حاصل الكلام بيان انه لا وصف لانه
يجب في تقدير المتعلق معرفة فيفضي الى حذف الموصول مع بعض صلته والبصريون
لا يجوزونه كذا ذكروا في امثاله وفيه بحث لجواز ان يقدر المتعلق اسم فاعل بمعنى
الثبوت لا الحدوث اذ يكون الظرف في الظرف داخلة الفعل ولذا يعمل فيه ما هو بعيد في العمل
من اسم الفاعل بمعنى الثبوت كحرف النفي في قوله تعالى وما انت بنعمة ربك بمجنون
ونظائرها على ما قال النبي عم هو سبحان الله تذكير الضمير بناء على ان الكلم
ليس جمعا صيغيا فهو ايضا دليل على نفي استعادة من استعيا الجما الرجل اي وجهه بالدم
ووجه الجمع مجاز عن ذاته ثم الاقرب انه اورد الحمد موضع الارادة المحامد
الكلم ههنا لا ان المحامد ايضا من جنس الكلمات المذكورة في الحديث لا ان المراد بالكلم ههنا
ما ذكر في الحديث لان الحمل الحديث على معنى الكلم الطيب هي هذه الكلمات وامثالها فهو
بيان الكلم على طريق التمثيل ولولا ذلو اريد بالكلم ههنا ما دل عليه الحديث بعينه
لم يصح الثنا بالمحامد الموصوفة لانها اعم من الكلم بهذا المعنى وايضا لا معنى لعموم
الكلم كاستغراقه من اللام لان يعتبر المجاز او ماذكره لحطا في ان التذكير التكثير باعتبار

الحال الوسيع عموما فالجمع المنكر يحتمل هذا العموم بل لا يبقى فرد شيء يفيد الشمول كالكل او
الوصف فظهر انه لا بد من اعتبار العموم بالوصف فلا يقول بعموم جمع المنكر فان
النكرة يعم بالوصف اعترض عليه بان عمومها لا يدفع السؤال لان المحامد لا يتناول
الجميع افراد المحامد الموصوفة وانها بعض افراد المحامد المطلقة التي هي الكلم
الطيب فلا يصح تفسير جميع افرادها واجيب بان الكلم الطيب هي المحامد بالوصف المذكور
البتة وما خلا عن هذا الوصف لا يصعد اليه تعالى وهذا انما يستقيم اذا جعل
الصعود اليه تعالى مجازا عن قبوله سبحانه اياه واما اذا جعل مجازا عن صعود
الكتبة بصحيفته كما يشعر به الحديث فلا لان المفهوم من الحديث ان الكلم الصاعد
المعنى المذكور قد لا يقبل لعدم مقارنة العمل الصالح وقد يجاب بان العموم بحسب
المفهوم لا ينافي ان يبين المراد باخص منه كما تم فضلة جمع محمدة هي بكسر
الميم مصدر وبفتحها خصلة يحمد عليها مقابلة الجميل وفيه مساهلة
لان الحمد اللغوي نفس الثناء باللسان لا مقابلة الجميل به وقوله والتعظيم يحتمل ان يكون
معطوفا على البيانه او على الثناء بيانا لما له وتفسير اي الحمد لاجل الجميل صيغة الفعل
وهو على الاختيار وفيه بحث لان الجميل يتناول الوصف ولا يختص بالفعل اذ لا شك
في شيوع حمدت زيدا على علمه بلا تاويل ويمكن ان يجاب عنه بان اهل اللغة
لا يصرفون بين الفعل والقول ولذا يطلقون اسم الفعل على لفظ العالم فلفظ
الفعل عندهم يعم الصفات والشكر مقابلة النعمة بالاظهار ان المراد بالاظهار
اظهار النعمة ففيه بحث لان اللازم في الشكر على المعنى المشهور كونه في مقابلة
النعمة في قصد الشكر ونفس الامر وتعظيم المنعم يجوز ان يكون بوصفه بالانعام
وبغيره فلينفيه اظهار النعمة النعمة بما في ذكره الاعتقادي نعم قد فسر الشكر
في كتب اللغة المعتبرة بالثناء على المحسن بذكر معروف اعطاه قال في مختار الصحاح
الشكر هو الثناء على المحسن بما اولاه من المعروف وفي المجمل الشكر الثناء على المحسن بمعروف
يوليه ولا ريب في ان المتبادر من معنى اثنى عليه بمعروف يعطيه اثنى عليه بذكره
وان فرض ان الثناء غير مختص باللسان فلا بد على هذا التفسير ان يكون مفهوم الشكر
لغة اظهار النعمة باللسان بذكر معروف المحسن والثناء به عليه ويؤيده انه ضد الكفران

الكفران وهو ستر النعمة واما على التفسير المشهور الذي في الكلام عليه
فلا جعلها على طريق الاستعارة بالكناية او جعل الشارع في كل من المرئيين
استعارة بالكناية واستعارة تخييلية والاحسن ان يقال في كل منهما
استعارتان بالكناية واستعارتان تخييليتان اما في الاول فجعل الشرع
كالنهر الكبير الجاري في كثرة الفوائد وعموم المنافع استعارة بالكناية
واثبات المشارع له استعارة تخييلية وجعل العقائد هي اصول الحامد
في افتقارها الى التقوية بادلتها واثبات ان لها مادة من مشارع الشرع
استعارة تخييلية واما في الثانية فجعل قبول العبادة بمنزلة هبوب الصبا استعارة
بالكناية واثبات نسيم الصبا له استعارة تخييلية كما ذكره وجعل الاعمال
الصالحة المنتجة للمثوبات بمنزلة الاشجار المثمرة استعارة بالكناية واثبات
المادة لها من ثمار القبول استعارة تخييلية ومهبها المستوى مطلع الشمس اعلم ان
المستوى لان الصبا تحركت من مطلع الشمس وتسمى الدبور في الصابئة كما ان يكيا الدبور
يسمى حربيا والريف ايضا تزيغ السحاب وتخصصه الانعاج القلع والانحسار
الرفع والكشف في المشهور متعد فينبغي ان يحمل على حذف المفعول اي كشف عنه
اشخاصه والتوزيع جمع والكسف القطعة وينزل امام الانوار والاسناد مجازي
او من النزول ومطلوا ما عبر اعتبار مطر لم يسم فاعله فان هذا قول ابي عمرو بن العلاء
وعند الاكثر يثبت الولوع بمعنى الحرص وجوز في الصحاح ان يكون الوضوء مصدرا
وفي الكشاف الوقود بالضم مصدر وقد جاء فيه الفتح ايضا تلميح الى قوله تعالى
ضرب الله مثلا ويجوز ان يكون كلمة بدلا من مثلا او عطف بيان له وكشجرة صفتها
او خبر مبتدأ محذوف اي هي كشجرة وان يكون مفعول ضرب ومثلا حالا منها مقدمة
عليها ويجوز ان يكون اول مفعولي ضرب باجرائه مجرى جعل ومثلا ثانيهما وتحقيق
ذلك ان الحمد في هذا التحقيق بمنزلة الاصل والفرع داخلين في الحمد كما انه كذلك في
المشبه به اعني الشجرة وانما احتيج اليه لتحصيل كمال المطابقة بين المشبه والمشبه به والاصل والفرع
المضافان الى الشيء وان جاز اعتبارهما على انهما جزءان من ذلك الشيء وهو مبني على
الاول ومبين للثاني ويأتي هنا في الاول فلا كلفة لان الحمد المعرف هو الثناء باللسان فما يكونا

اصل هو بمثابة علمية لمن شاء الشروع ما وهو الاعتقاد الراسخ الاسلامي
الذي لولم يحصل لم يتحقق الحمد اصلا فان قول القائل الحمد لله مثلا بدون ذلك
الاعتقاد ليست بحمد لكن قوله لفقده ربما يحوج الى ذلك التحقيق لان القول
الاعمال الصالحة متفرعة على الثناء باللسان نعم وانت خبير بان هذا
التحقيق لا يتم على تقدير كون المراد بالحمد لله الحمد اللغوي اذ ليس العمل والاعتقاد
داخلين فيه غايته ان هنا اصطلاحا يصح عليه في كلام عموم الحمد فاما تم
ح ايضا اذا ثبت ان الكلم الطيب كالمحمدة شاملة للاعتقاد وافعال الجوارح
وهو ليس بينا ولم يبينه ايضا وحقيقة لم يرد بذكر تفسير الذي تعميم الحمد
المذكور هنا كما يوهمه ظاهر عبارته بل اراد تاييد تشبيه المحمدة بالشجرة و
توضيح مراده ان الحمد اللغوي وان كان فعل اللسان الا ان الحمد لما فسر بوجه آخر
اخذ في مفهومه الاعتقاد والعمل ظهر انهما امران معتدان في تحقيق الحمد سيما
في حمد الله وان خرجا عن مفهوم الحمد اللغوي المراد هنا حتى كان نسبة الاعتقاد
الى الذكر اللساني كنسبة اصل الشجرة اليه في انه لولاه لم يعتبر كنسبة الاعمال الصالحة
الكسبية فرع الشجرة اليها باعتبار انها بكماله فكانها بدون نعم يحسب كونها
الشجرة بجميع فروعه واغصانه فليتامل اجتثت من فوق الارض فتوصلت
من فوق الارض وهي قريبة منه لا يتصل بغير العمل ولا يصله والظاهر ان معنى الاية
الكريمة والله اعلم ان عموم قبول الكلم الطيب بغير العمل الصالح له يكمل به وكذا
المراد بما في الحديث على ما قيل حتى قيل كانه اراد انه لم يقبل قبولا يليق مع العمل الصالح
فلا بد ان يأول كلامه بهذا اذ العمل هو الوسيلة فان قلت هذا وان
وافق قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون الا انه يخالف قوله عليه السلام لن يدخل
احدكم الجنة بعمله فما وجهه وما التوفيق بين الاية الكريمة والحديث الشريف
قلت ذكر بعض المحققين ان الباء في الاية الكريمة باء المقابلة وهي الداخلة
على الاعواض كما اشترى منه بالف وكافات احسانا يعضده الكاملية في الحديث فان
المعطى بعوض قد يعطى مجانا واما المسبب فلا يوجد بدون السبب فلا تعارض بين الاية
والحديث لاختلاف محل الباء ثم جمعا بين الادلة وقد يوفق ايضا بان الجنة

بان الجنة بغير اعمال الاعمال بل بالفضل وان كانت في الحقيقة تفضلا منه تعالى وقيل نفس الدخول
بالتفضيل ونفس المراتب بالاعمال كما قال عزوجل قائله ولكل درجات مما عملوا وجمع
في عبارة الشرح وعطف رفع الدرجات على نيل الجنات او في هذا التوجيه لكنه يحتاج
في قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون الى الحذف اي ادخلوا درجاتها وكذا
في قوله تعالى وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون اي اورثتم مراتبها
والله اعلم والعمل الصالح يرفعه الاستشهاد به مبني على ان المستكن في يرفعه
راجع الى العمل والبارز الى الكلم الطيب وقد يعكس لان العمل لا يقبل الا بالتوحيد و
هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على التوحيد والصفات قيل ان اراد بعلم التوحيد
والصفات قبل الاسلام اراد معناه الاصلي فهو غير الاعتقاد الاسلامي وان اراد علم
الكلام فذلك الاعتقاد مندرج فيه وعلى تقدير لا يصح جعله مبنيا عليه وجوابه
بعد تسليم الاندراج الاعتقاد المذكور في علم الكلام وعدم صحة جعله مبنيا
على العلم باعتبار تقييده بالرسوخ ولا شك ان ذلك الرسوخ مبني عليه وتابع
ودونها في منازل هذا موافق لقوله ولفقده ربما قيل الفقهاء على الفقهاء
للفروع مع ان قوله عليه السلام فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل يدل على ان الحمد
نفسه بتقديم الظرف المفيد للاختصاص فان قلت قد تقرر في كتب المعاني
ان الخطاب في التخصيص يجب ان يكون مشوبا بالخطأ فيما في قوله تعالى ولا يذهب الوهم
الى غيره وتنزيل العالم المصيب منزلة الجاهل المخطئ كما في قوله انما هو مصيب لا حاجة
لا يلائم هذا المقام قلت ما ذكرته انما هو في القصر الاضافي لا الحقيقي او عاتبا او
واما القول بان القصر هنا رد على الكفرة المجوزين صعود الكلم الى غيره تعالى و
المراد في الوهم في قوله ولا يذهب الوهم الى غيره وهم المؤمن فلا ينافي ذلك فيه تعالى
اشارة الى عظم العلم من وجه الاشتغال والدلالة ان الحامد العامة التي من
شأنها ان يعلق بجميع النعم لما علقت بتمهيد مباني الاصول التي هي هذا العلم دل
على تعظيم هذه النعمة لا يا ابه الى انها كانها كل النعم وما عداها منزلة العدم
وتعظيمها يستلزم تعظيم نفس هذا الموضوع ولا شك ان شرف الموضوع وعظمته يفيد شرف
العلم وعظمه من علم الذات والصفات لجميع المحامد بالذم قد يلزم منه مفهوم وبجمل

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شئون المكتبات

بالجنس في الصفات هنا من هذا القبيل اذ ليس الاصول المذكورة من جميع الصفات فان بعضها
مما لا يثبت الا بالدليل السمعي فانه الابتناء هنا بالعكس وفروع الشريعة
احكامها التي تكتسب عموم الشريعة لهذه الاحكام فاضافة الفروع اليها من قبيل
اضافة الجزء الى الكل بخلاف اضافة الاصول اليها فانها من اضافة الدليل الخارج عن
المدلول ولو فسر اصول الشريعة بالعقايد ومبانيها بادلتها لم ينفك النظم عن
الخلل يمكن ان يقال الاضافة في ادلتها ليست الى المدلول بل هي ايضا من اضافة الجزء
الى الكل فان الشريعة تنقسم الى جزئين احدهما اصول ومدلولاتها هي فروع فيكون
تناسب الاضافتين مرعيا وفيه بحث اذ لا وجه لتقييد الادلة بالكلية كما فعله
الشارح فان قلت من فروع الشريعة التي تتناول عن الفقه ما هو من مسائل
الكلام كمسئلة الرؤية والمعاد فما وجه تفسير الفروع بالاحكام المبينة في الفقه
قلت وجهه ان الفروع شاع في عرف المتشرعة بالاحكام الفقهية فالظاهر
يتبادر هنا دون مسئلة الرؤية غايته ان يثبت للشريعة ثلاثة
اشياء اصول وفروع وواسطة مثل مسئلة الرؤية ولا ضير في امكان درج الواسطة
في احد الطرفين فان قلت لما فسرت اصول الشريعة بادلتها كان نقل الشريعة
فروعا للاصول لا ان يثبت لها فروع اخر قلت كون الشيء فرعا لغيره لا ينافي
انه يدل له ومعايرتها العقل الجزئية فان قلت ما المراد بقوله المصون فروعها
دقيقة الحواشي قلت هذا من قبيل الكناية فان دقة حواشي الشيء اي اطرافه و
جوانبه دقيقة لازم عادي لكونه دقيقا وكونه دقيقا لازم لكونه لطيفا
مرغوبا كما في الثوب فيتوهم لفروع الشريعة حواشي دقيقة لينتقل منها الى لطافتها
ومرغوبيتها ويكون كناية عنها ولا يلزم في الكناية امكان المعنى الحقيقي عند المحققين
كما تقرر في موضعه فان قلت فما معنى كونه هذا من النعم التي يستوجب الحمد قلت لان النفع
المرغوب يكون بالاشتغال بها وتحصيل الكمال في الفوز بنجاة او في اذ بالشريعة نظام
الدنيا من فنون تمهيد مبانيها اصولها المفضية اليها نعمة عظيمة يستوجب الحمد عليها
وهذا ظاهر جدا فلا يرد ان اول المحمود عليه التمهيد المذكور ولم يذكر فضل الدليل وعن الشريعة
المحمود عليها وقد ذكرت فيه فالدليل لا يطابق الدعوى فروع الفقه دون الكلام

الكلام قيل عليه كون الشيء موقوفا على الشيء لا يفيد شرفه بالنسبة اليه كالمرتبة الموقوفة
عليها للتقصير وقد يجاب بان المراد من التوقف المذكور توقف على الكل الا انه توقف ذي
الالة والمشروط على الالة والشرط وفيه بحث اذ الظاهر توقف الفقه على الاصول توقف ذي
الالة عليها فلا يبعد ان يكون الفقه اشرف من الاصول كيف ولولاه لم يعد نوع الالهي
ويؤيده جعل اصل الفقه لقبا له مدحا والعلاوة الكل الادعي بعد توقف الاصول جميع
العلوم الشرعية على الكلام ليس بطريق نوع الخدمة بل الافاضة والرياسة ولذا
رتب الكل فهو اشرف من الكل الا ان صاحب القنية وغيره قالوا ان حق ترتيب الكتب
بحسب الوضع ان لو فقه في موضع الكلام ولا ادري ما وجهه ولكن لا يفوت التقدم بالترتيب
عن التقدم بالشرف والمفهوم من كلام الشارح هو الاول ويطرد حتى في العربية
ايضا عن احوال الصانع والنبوة والامامة لا يلزم من عطف النبوة وما
بعدها على ما هو موضوع علم الكلام عند البعض كونها منه حتى يرد
انه لم يقل به احد اذ قد يكون البحث في المسئلة بحمل احوال الاعراض الذاتية عليها
كما يجيء فالصانع موضوع على ما هو مختار القاضي الارموي وبعض
ونصب الامام والحشر واحكامه من الاعراض المبحوث عنها ويبحث ايضا عن اعراض
كل منها بمنزلة البدل من جملة الذي اي يعني له بدل الاشتمال لكونها وافية
عظم الامر العظيم جلاله فقدم من جملة الذي وانما لم يجعلها بدلا اصطلاحا
مع انه الظاهر في كونه سببا لترك العطف لان المبدل عنه يجب ان لا يكون مقصودا
بالنسبة وجملة الذي ليست كذلك واما ما قيل من ان البدل من التوابع فيقتضي
كون المبدل منه معربا مع ان جملة الذي ليست كذلك لانها في اصلها ولا محل لها من
الاعراب فانما الاعراب للمجموع ففيه بحث لان كون التوابع ما يتلو الثاني في حق
الاعراب على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب صرح به في اللب وشرحه
لعبد الله وكيف لا والعطف بالحرف ايضا من التوابع مع ان العطف على جمل
التي لا محل لها من الاعراب كثير وقد صرح الشارح في شرحه للمفتاح بان افادته
في مثل قام زيد وقعد عمرو لتشريكهما في الوجود تشبيه الاحكام الشرعية
بقصر او كبير اما يكتفي في التشبيه بذكر وجه الشبه في احد الطرفين اعتمادا على ظهور الجامع

مطلب كون التوابع تابعا في الاعراب

ولذا اقتصر منها على كونهم في حجاب الغيبة وبكلامهم في الحقيقة امر الملتجى من العذاب
ولم يذكر العذاب في اليوم [illegible] لانه كنوع عذاب الآخرة ونوعا وذكروا هو عذاب النار
ثم لا يخفى ما في توجيهك من البعد فان اركان الشيء داخلة فيه والادلة الاربعة
خارجة عن الاحكام فلا يصلح جعلها اركانا لها وايضا لا معنى لقوله قصر الاحكام
مشتمل على محكم اه لانه مشتمل على الامور التي كونه هو الكتاب الخارج عن الاحكام والقوم
بانه جعل الادلة الاربعة اركانا للاحكام مبالغة في تلبس الاحكام بها وتنبيها
على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه اقوى وجوه الاحتياج وهذه
النكتة ايضا جعل الاحكام مشتملة على هذه الاقسام الكتابية بان الاركان جعلت بمعنى
قوائم القصر الذي يركن البناء عليه ومعنى اشتمالها على ما بنيت بالاقسام
ككلها والاجزاء [illegible] يقال القصر استعير للدلائل الجامع الدعة كونه او لان الدلائل
تشتمل على الاحكام وتتضمنها وتظهر الاحكام منها كما ان القصر يشتمل على ربه ويتضمنه
ويظهر هو منه واضافته الى الاحكام لامية ووجه الملابسة لا يقتضيها الاضافة
كون الاحكام فيها فعلى هذا يكون اطلاق قصر الاحكام على الادلة والقواعد
على الامور الاربعة على ظهورها ويؤيده تذكير الضمير في احكامه فان محمله [illegible]
على حذاء ما تم اقرب الى العلم الذي هو بصدد التصنيف فيه اعني موضوع
علم الاصول وهو الادلة الاربعة الذي يبنى الاحكام عليها الضمير عائد الى
الموصول [illegible] ثم العمل بالقياس عند الكل وجب ثم زاد العمل ايما
الى انحطاط درجته عن درجة تلك الدلائل اشعار بان موجب القياس وجوب
العمل لا وجوب الاعتقاد ثم انه اما معطوف على تقديم الكتاب او على الكتاب بتقدير
المعطوف معا مغايرا لعامل المعطوف عليه كما في قولهم علفتها تبنا وماء باردا اي
سقيتها ماء باردا والتقدير ههنا ثم ما اعتبار العمل بالقياس فان قلت يرد
ترتيب الشارع قبل المفهوم من سوق كلامه ان المراد بتقديم بعض الادلة على
بعض انه اذا تعارض اثنان منها يعمل بمقتضى ما حكم بتقديمه [illegible]
تقديم الكتاب على الخبر حيث انه كتاب او يرجح وجدانية من جهة الترجيح التي ذكرت في موضعه
بلا تفاوت فينبغي ان لا يختص جهة التقديم بذلك فان الكتاب مقدم على السنة في الرتبة

من جهتها الجنان وعن جهته تعلق احكام كثيرة به مثل صحة الصلوة بقراءته ووجوبها
فيما صحت قراءته على الجنب والحائض وغير ذلك جعل ختام الاستدارة قيل عليه
اذا جعل قوله تنبنى على اربعة اركان اه بمنزلة البدل من جملة ان بنيعه كما ذكره الشارح لزم ان يكون
لكل من الجمل المتعاطفة ههنا دخل في تعريف علم الذات والصفات وما بعده وعلى ما اختاره
المص من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله لم يظهر لانزاله دخل فيما ذكره ولكل ان يقول
يكون للجملة اللاحقة كالبدل من ان بنيع كون الثانية اوفى من الكلام بتأدية الغرض المسوق
له الكلام فهو ههنا الدالة على شرف العلم وجلالة قدره بالايماء الى شرف موضوعه
والحكمة في انزال الله تعالى سبحانه بعض الكتاب مما لا يصل العقول البشرية الى كنه المراد منه
واستبداد الله تعالى بعلمه كالامور التي تفرد رب القصر بالوصول اليها نوع تفخيم الشأن
فليتأمل والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم بكلامه فان قلت عطفه على
التفكر يستدعي ان يكون العلم بالمتشابه منهما ولا يخفى ركاكته قلت المراد بالمعنى المنوي
اللغوي لا الشرعي فلا ركاكة فكما انهم حال مبتلون اه الاولى ما في شرحه اصول
فخر الاسلام ان الابتلاء بالامعان في الطلب [illegible] وكذا المعرفة غير
المتشابه من اقسام الخطاب واللام [illegible] فائدة يقال كبحت الدابة اي
اشارة الى ان قوله المص بكبح عنان ذهنهم يشتمل على الاستدراك والظاهر يقول
بكبح ذهنهم والان تعديته الكبح بعن ليس على اصل اللغة بل بتضمين معنى الصرف ولا
ان اذهانهم كالمنخر مائلة الى التفكر فيما يرد عليها والوصول الى معناه متوجها
ما دام ما اعرابهما اي نعت لهما يطلق عليهما ما دام في حال مباشرة العرس فاذا انقضى
لا يقال لهما العرس بل الزوج ويستوي فيه ايضا على الاصح وهي ليس نتائج افكار
المتفكرين اه لان نتائج افكارهم ملزومة للخفاء وجواز الخطأ فيها بل هي
في القوالب والمعاني الاولية للنصوص اعني مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وضمنا
وهي التي اظهرت بالنصوص اظهارا تاما تشبيه جلوة العروس على المنصة ملزومة للظهور
واتساع الخطاء و[illegible] الى الاظهار بوصف المكن بالمبرز اي المظهر والى الكتاب بوصفه
بالحق اي الثابت هو جميع ما له عنه فيهما متغايران قطعا فيطلعون على معاني
الالفاظ المراد بالمعاني العلل الجزئية كما مر او قد يقال الدال المص بقوله والنصوص منصة

عرايس افكار المتفكرين انهم يستخرجون منها بقوة قرايحهم الوقادة معان دقيقة
لا يتسادا ليها اذهان القاصرين كما فى نسخ علة الحكم او غيره كما فهم ابن عباس من قوله تعالى
اذا جاء نصر الله والفتح قرب اجل رسول الله عم واستحسنه عمر ولم يفهم من حاضرى مجلسه
سواه وهذا لا ينافى كونها احكام الملك الحق المبين لانهم ليسوا الموجدين بل مستنبطين فقط
فلا خلل فى هذا الكلام ولا حاجة الى تخصيصه بمثل الحكم ويستخرجون احكاما يقال
ينبغى ان يريد بالاحكام الاحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة والاشارة
لا المستنبط بطريق القياس والا اختل ترتيب ذكر الاركان الاربعة على الوجه الذى
ادعى رعايته وقد يقال مراده بذكر الاركان على الترتيب ما فى قوله وكشف عن جمال
كتابه الى قوله وبعد فان واما ذكر القياس هنا فانما وقع تبعا على ذكر الاركان
الاربعة على الترتيب استطرادا وذكره الاستطرادى لا ينافى هذا الترتيب الظاهر
على النصوص من قوعه صفة لنتايج اى النتايج الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس
على المنصة بالنسبة اليهم ادعا فى اولاد تلك الامور لما ادى اليه ظن المجتهد ولو
بمخالطة نوع من الوهم والريبة وجب عليهم العمل بها بل صار قطعيا بملاحظة
تناكحها ايضا فكانها كالعروس على المنصة فى الظهور ولهذا التاويل ذكر لفظ
كانه فليتامل على ان المصدر بمعنى الفاعل والمفعول واقتصر المص على الاول
لانه انسب بالمرام الذى هو وصف خطاب النبى عم بكونه كاشفا مبينا
لمجملات الكتاب هذا وذكر الخطابى فى حواشى المطول ان ابقاء الفصل على المصدرى
ووصف خطابه على طريق المبالغة كما فى رجل عدل انسب بما عليه ائمة المعانى على ما
نص عليه الشيخ عبد القاهر فى قوله فانما هى اقبال وادبار وفيه بحث لان الفصل اذا بقى
على معناه الحقيقى كان مضافا الى معموله الذى هو له فلا يحسن جعل تلك النسبة مجازا
عقليا وما ذكره الشيخ فى نسبة المصدر الى ما يتقدمه مما هو له لا فيما اضيف اليه
والفروع ظ على المنصف كما اوضحه فى حواشى المطول وهذا من عطف الخاص على العام
جوز ان يكون العطف على ظاهره بان يرجع ضمير خطابه الى الله تعالى فان محكم الكتاب
قد يبين ايضا وقد يرجح بان فيه احترازا عن انتشار الضمير فى كلام واحد مع الاتيان
وفيه الصفى المبين ولخلا الكلام عن التكرار مع ما ضر الصلوة عن قوله وفصل خطابه

خطابه لرعاية تناسب قراين الكلام والاحتراز عن الفصل بين المعطوف بين الكلام الطويل
مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض مبنى على ما التهى وجلاله سيد كرفى مباحث
الاجماع جواز نسخ الاجماع وان كان قطعيا عند فخر الاسلام وجواز نسخه عند الجمهور
ايضا اذا لم يكن قطعيا فان حمل الاجماع هنا على القطعى فمبنى على مذهب الجمهور وان حمل
على المطلق فكانه مبنى على ندرة نسخ الاجماع وان كان جائزا فى الجملة وقد اختص
باقوى الزريعة المراد به علم الكلام والشرايع بانه اقوى الوسائل والذرايع
اعنى ما يتبجح به المرام من ركوبه الرمح هذا النفى يدل على ان الركز غرز
الشى فى الارض بحيث لا يبقى مغطى ومستورا بالتراب بخفيه انتسابا باه صعوبة منهم
معا فخر الاسلام لبنى جهته بعدها عن الالفاظ لا ان ما يتراى بل بحاله فلك الا
ولطافة تلك فاصل الكلام مرموز الى غوامض ولم يجعل التقدير مرموزا اليه على
ان يكون حذرا مقدما على غوامض لان فيما ذكره قلة التقدير ورعاية المناسبة
مع السوابق فى الافراد والتحرز عن خلاف الاصل وهو تقديم الخبر بلا نكتة يعتد
بها ولان الواجب هو مرموزة بالتانيث فان قلت مرموز مسند الى الجار
والمجرور كما فى مرور بها فلا يجب التانيث قلنا اذا اعتبر اللفظ مسندا اليه
يجب حذفه كعدم جواز حذف الفاعل الا بان يحذف الجار ويوصل الفعل وهذا
بنا فى اعتبار الكلام مرموزا اليها وح يجب التانيث والنظر تامل بالعين والاعيان
فيه مبنى على ما قال الجوهرى النظر تامل الشى بالعين والانسب بمقام المبالغة
ان يجعل بمعنى التفكر والاعتبار بان يجعل من النظر المتعدى بفى واما
اعتبار الاعيان فيه فبعد تسليم كونه وصفا زايدا عن نفس النظر يجعل نظرهم
فى مقام المبالغة على الكمال بنوع العين على وزن المومن ما يلى الصدغ
كما ان المقدم بوزنه ما يلى الانف والكلام لا يخلو عن تعريض ما اه قيل على
المفهوم من هذا الكلام ان فيه تعريضا بعيدا عن التصريح والحال انه كالتصريح
والا لكان المص مريدا لتحصيل الحاصل واجيب بانه لم يعتبر بوجود الزوايد و
الشايب مطلقا على الاطلاق بل بوصف كونها واجبة الحذف والنظم و
ارادة التنقيح وما عطف عليه المص انما يستلزم وجود اصل الزوايد فما عطف

علية لا وجوب ازالتها الا ان هذه المعايب كثيرا ما تكون في مرتبة لا يلتفت اليها عند حصول الجوع وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام وقيل عليه ان اراد عدم التداخل ولو بالاعتبار فليس في اصل فخر الاسلام تداخل بهذا المعنى وان اراد عدم التداخل بالذات فكثير من اقسام تقسيماته متداخلة اي في ذلك المنقح اه وقيل عليه ايضا ان يقع هذا التقسيم في ضمن كلام فيه تقسيم الى ان الماسس والتقسيم على قواعد المنقول كتابه لا اصول فخر الاسلام ان يؤدي المعنى قد يقرا ان يودي على صيغة المعلوم حتى يكون صفة للكلام كالاعجاز ولا احتياج الى ذلك لان المعنى على صيغة البناء بان يؤدى كما يدل عليه قوله بل المراد ان الاعجاز كلام الله انما هو بهذا الطريق لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة حتى لو لزم ذلك لجاز تفسيره لجاز تفسيره بما سامحة كما في تعريف علم المعاني تتبع خواص تراكيب الكلام فيه مبالغة في نفي صحة تفسيره بها ولو بطريق التسامح بان يراد به كون الكلام هو بحيث يودي معناه بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه ونظير هذا بعينه ما ذكره الشارح في اول البيان من حواشي المطول حيث قال انهم وان عرفوا الدلالة بالفهم لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل وما يفهم منه ما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى وان اعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا من تفسيرها معنى هو صفة فاندفع ما يقال المفهوم من تعليله ان الاعجاز لو لزم ان يكون بالبلاغة جاز ان يفسر التادية المذكورة تفسيرا مع انه لا يستقيم لان غاية ما لزم من ذلك جواز ان يكون تلك التادية طريق الاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره كيفية طريق التي لا يحمل عليه التفسير يجب ان يحمل على التفسير نعم لو قال في التعليل لانه ليس تفسيرا ولا صار عليه لكان اظهر وقيل باخباره عن المغيبات ورد بانه يلزم ان لا يكون الامور الغير المشتملة على ذلك معجزا الله الا ان يراد بالمغيبات البواطن وفيه ما فيه وقيل بصرف الله تعالى ودواعي الانس في ترك الاعتبار للبلاغة لانه كلما كان التفاوت في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ من الاعجاز بل المراد ان اعجازه لكن كان هذا بصورة يحمل على الاعجاز مبالغة في حصر نسبته بالنظر الى اللفظ فبما عنه بانه يشترط اه يعني اذا كان اعجاز الكلام يشترط

يشترط كونه ابلغ من جميع ما عداه لا انه يشترط ذلك في الاعجاز مطلقا حتى يلزم منافاته لما ذكر سابقا من جواز عدم كون الاعجاز واحدا لا تعدد فيه وحدته باعتبار مفهومه صادق على افراده وهو كون الكلام ابلغ من جميع ما عداه فالسحر ايضا واحد باعتبار مثل هذا المفهوم وهو دقة الكلام ولطف ماخذه وقد اريد انه لا يقع على طرق متعددة ومراتب متخالفة كما يدل عليه قوله من السحر وهو وبهذا يقع على طرق متعددة اه فهو ممنوع واجيب بان المراد هو الاول لكنه معنى مضبوط بمنزلة حقيقة نوعية جزئياته متماثلة بخلاف سحر الكلام فانه مفهوم واسع الشمول جزئياته متخالفة الماهية مثل اللطف الحاصل من الفصاحة واللطف من البلاغة من كل من المحسنات حتى يلزم انه يجوز ان يكون جميع فرد من السحر مخالفا للاعجاز وبالجملة كون الاعجاز اقرب الى الواحد من السحر مما لا ينبغي ان يشك فيه تبينا اي جميع فرد افراد الاول وجميع الثاني وقد يقال في جميع افراد هذا وجميع ذلك ان الكلام من قبيل ذلك الاستعارة بالكناية والتخييل وكذا تشبيه الاعجاز بالماء نفيس في بيان نمط وانبت له ما هو من خواص المشبه عادة وهو العروة الواحدة وتشبيه السحر بثوب لطيف مرغوب وانبت له ما هو من خواصه عادة وهو الاعداد في هذا الفرق لظهر خلفهم بخلاف سحر الكلام قيل الكلام اذا وصل في اللطافة والبلاغة الى ما دون مرتبة الاعجاز حتى صار غريبا يدخل في حد الخوارق اطلق عليه السحر لكونه مثله في تسخير القلوب في تحويلها وخرق العادة والظاهر ان المراد بقوله فهو دون الاعجاز بهذا المعنى من اراده تفسير سحر الكلام بانه كونه فيما دون مرتبة الاعجاز بسبب دقته ولطافته الا ان الاعجاز اوثق منه والا لم يقع في محله اذ ليس هذا الموضع موضع بيانه فهو اي اقوى من السحر ولهذا اختار فيها التمثيل الذي هو الاخذ بقوة لكونه من النبت الذي هو التعلق وهنا بحثان الاول في قوله من جميع ما عداه والثاني في قوله ولا يكون الا واحدا غير كاف في الاعجاز لاحتمال ان يوجد من الطرق المقدرة ما يفعل ويمكن ان يقال هذا الاحتمال انما يتصور اذا لم يكن الطرق المحققة غاية ما يمكن للبشر وقد حقق في الكتب الكلامية ان معجزة كل نبي مما يتناهى فيه قومه بحيث لا يتصور

ذاتا

تداخلها

وبهذا

اي جميع فرد

ذاتك

المزيد عليه كالسحر في زمن موسى عم والطب في زمن عيسى عم والبلاغة في زمن نبينا
وسيدنا محمد عم على ان من جملة الطرق المحققة طريق تادية المعنى القراني ولا شك
ان الابلغية منه يكفي في الاعجاز نعم لا يشترط ذلك فالا يلزم ان لا يبلغ جميع سور
القران معجزا واما انه غير كاف فلا ولو خص الطرق البشرية لم يستقم ابطال
النوع الثاني بان الله تعالى سبحانه قادر على الاتيان بمثل القران ويمكن ان يدفع
بان الكلام في اعجاز كلام الله تعالى اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا فالمراد
بالطرق المحققة ما عدا طريق تادية معنى القران كما يدل عليه صريح قوله البلغ
من جميع ما عداه ولا شك ان الابلغية منه لا يكفي في الاعجاز فتامل بل لا بد من
العجز عن معارضته والاثبات المراد بالعجز المذكور عجز البشر في كل زمان ماض او حال
او آت وطريق العلم بهذا المعنى هو الذوق المتنهي فلا يرد القصائد السبع المعلقة
المعجوز عنها قبل زمان النبي عم حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط الاولى
ان يقول بدل قوله غير مشروط غير مخصوص لان قوله ان يودي المعنى بطريق ليس
تعريفا لاعجاز الكلام على ما ذهب اليه الشارح بل بيان لاعجاز القران واقع
بهذا الطريق ونفي الشرطية لا يقدح في المقام لا يرى ان من قال بهذا الامر واقع
بالوجه الفلاني لا يرد عليه ان بعض ما اعتبرت في ذلك الواقع غير مشروط فيه بهذا
الامر والشرطية التي اعتبرت سابقا لدفع المنافاة في كلام المص بدل لعلها فيه
الورود عليها اعتراضا على المص وانما تكلف توجيه الكلام الشارح بقدر الامكان
فليتامل ان الطرق الاعلى من البلاغة من اجلية بيانية او تبعيضية بكون الطرف
الاعلى وكذا ما يقرب منه من البلاغة ويصدق عليها انها معجزة وان كان
الطلاق المعجز على نفس الكلام وان شئت فاجعل من تعليلية اي الطرف الاعلى من جهة
البلاغة ولاجلها وعن الثاني ان الاعجاز في تقريره يعتقد توحيد نفس الاعجاز
والكلام مسوق لبيان توحيد طريقه وكان يصير الى ضم المصاف اي ان طريق الاعجاز
ثم الضمير في قوله باعتبار انه حد راجع الى المعجز المفهوم من الاعجاز وتوحيد المعجز
بالاعتبار المذكور يستلزم توحيد طريق الاعجاز باعتبار كون الكلام ابلغ من
جميع ما عداه فان ابلغ التوحيد بضبط واما الطف لمأخذ ودقته فقد عرفت

عرفت بانه كالنوع التنبيهي وليس امرا معينا كما منا في المعارضة الكتاب مرتب على
مقدمة وقسمين ان قلت هذا مخالف لقول المص فيما بعد فنضع الكتاب
على قسمين فكانه اراد بالكتاب هناك ما سوى المقدمة قلت المراد هنا ان وضع
مقاصد الكتاب ولا حاجة الى التزام اطلاق الكتاب على بعضه لان المكتوب
فيه اما من مقاصد الفن او من الكتاب عبارة عن الالفاظ والعبارات وقد يطلق
على دوالها من حيث هي دوال ما هي مدلولاتها من حيث انها كذلك فان جعل
الكتاب هنا عبارة عن المعاني فالامر ظاهر وان جعل عبارة عن الالفاظ والعبارات
فان في الكتاب المذكور فيه عبارة عن المعاني فكونه من مقاصد الفن على حقيقته وقوله الكتاب
المقدمة فيه تجوز او حذف اي لفظ الكتاب وان كان المراد منه الالفاظ فالامر بالعكس
وتفرع على هذا قوله والاول اما ان يكون البحث فيه اه ثم المقدمة ان يوجه وجه حصر
كتابه في الاجزاء الثلاثة وهو الحصر الجعلي لا العقلي والاستقرائي لا اثبات انحصار الكتاب
في الاجزاء لانه ثابت معلوم وان كان الفن باحثا عن غير الادلة والاحكام
او عن احدهما فقط وكذا انحصار اجزاء كل من القسمين فلا يناسب قوله اذ لا بحث ثم
انه قد يذكر في كتب الفن المبادي الموقوف عليها بالذات المسائل والخاتمة التي يحتاج
اليها في تكميل مقاصد العلم فكان الانسب ان يتعرض لعدم جعلهما قسمين برأسه وهو
تحصيل
بيان ان التوجيه والاجرا بها اي المقابلة مثل تهذيب الشابين فيهما من تتمة الاركان وكونهما
فكانهما داخلة فيها فلا يرد نقض على كون القسم الاول مبنيا على اربعة اركان
لتوقفه لتوقف العلم وتعريفه بالوجه المذكور في الكتاب يتضمن الاشارات الثمانية
اذ يعلم منه ان المقدمة الموصل الى الفقه ان يعرفها بتلك الجهة اذ لو لم يتصورها
بوجه استحال طلبها فان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه يتعذر عليه او يتعسر
وعلى كل من التعذر والتعسر يلزم فوات المقصود والاشتغال بغيره اما على الاول فلانه لا ينحصر
عن شرط الطلب اعني تصور الموصل اليه واما على الثاني فلان باقي الوقت ربما لا يفي
بتحصيل المط او يمل فينقطع عنه وان تصورها بما يعمها وغيرها لم يتعلق الارادة
بخصوصها من حيث انه جزئي للمفهوم العام قبل ضبطها بجهة الوحدة لم يتميز
عنده المط فلم يامن ان يوديه الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه وتضيع

فلا يرد ان نقضا به
د وذكر الهم بيناه كما هو كبير الفائدة
و وذكر ان نناهت كما هو الفائدة
يتفرع به
فيفوته
ولو اندفع الا طبعا
بالطرق
شك
في اجزائها
يحتاج
ويوحد

العرفية لا يعني فوات الشي لما فيه من فوات الموقوف والاشتغال بغيره اشارة الى رد الاحتمالين
الاخيرين ولغرو ببطلان الاول لم يتعرض له ولكن فيه مناقشة وهي انه لا معنى هنا
لفوات الموقوف والاشتغال بغيره لان المفروض انه لم يتصور شيئا بخصوصه سوى الامر الشامل
وهو ليس بعلم ولم يصر شيئا مطلوبا فلم يتصف شي بمغايرة المطلوب اللهم الا ان يقال مراده
ما يصير مطلوبا بحقيقته في المال واعلم ان المنتهى ان الطلب فعل اختياري لا يتأدى الا
بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه وبه صرح الشريف
في حواشي شرح المختصر وهذا يستلزم مثلا ان الماشي يجب ان يتصور عند كل خطوة
موضع رفع قدمه ووضعه والمسافة الواقعة بينهما ارتفاعا وانخفاضا وعند كل
حركة رجله بطرفها الى غير ذلك واللازم محل بحث ولا كلام في الجواز وانما التردد
في الوقوع ثم ان المطلوب اذا كان كثيرا لها جهة وحدة فعند معرفتها بتلك الجهة وطلبها
لا شك ان المطلوب كل واحد منها لا بتلك الجهة مع انه لم يتصور كل واحد بوجه مخصوص
به يمتاز عما عداه بل ربما لم يتصور كل واحد منها كذلك بل بوجه شامل فقوله
الطلب الحثيث فيما لا يتأتى الا بامتياز المطلوب عما عداه على الاطلاق محل بحث وكل علم وهو
كثيرة اه ان حمل على مذهب الاخفش وهو جواز زيادة الفاء في الخبر فظاهر وان اريد
تطبيقه على مذهب الجمهور حمل على حذف الصفة بقرينة المقام اي كل علم تفرد
بالتدوين فيكون المبتدأ نكرة موصوفة بفعل فيجوز دخول الفاء في خبره وحذف
الصفة بالقرينة شايع منه قوله تعالى يأخذ كل سفينة اي صالحة ثم ان الشارح
في الكلام على ان التعريف تحقيق الموضوع من المقدمة واعترض عليه بان جهة وحدة
العلم غير منحصرة في التعريف والموضوع اذ جاز ان يكون الغاية ومرجع الاعراض الذاتية
ولا يلزم من كون طالب الكثرة معرفتها بجهة الوحدة كون طالب العلم معرفته بهما
بل معرفته بجهة وحدته مطلقا ولو كانت غيرها واجيب بان مراده ان التعريف
والموضوع من احاد جهة الوحدة وغرض الطالب العرفان بهما من فقدهما الشروع على
بصيرة به يمتاز عن سائر العلوم اراد بامتياز العلم في نفسه امتيازه مع قطع
النظر عن الطالب وعلمه بقرينة جعله هذا مقابلا للامتياز عند الطالب في الشرح
بقوله وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم انه بالموضوع لا يتميز

لا يتميز عند الطالب بل مراده انه يمتاز في نفسه ايضا بخلاف التعريف فتقدم به
في قوله يتميز عند الطالب للحصر وانما اقتصر على ذكر الامتياز بالتعريف والموضوع
ولم يذكر الامتياز بالغاية لان الامتياز بهما اقوى اما بالتعريف فظاهر فلانه سبب
الامتياز في نفسه وعند الطالب فيتحقق مرجحا فتوقفت اه فان قلت المذكور فيما يتوقف
العلم كثيرة منضبطة بالتعريف والموضوع فلم خص في وجه التعريف ذكر توقف
التعريف دون الموضوع قلت لانه اقوى طرق الامتياز هو التعريف ولان الامتياز
به انما هو لتصور المعرف والامتياز به انما هو بالتصديق بانه موضوع والتصور
مقدم على التصديق فالشروع اليه اقرب اغناء للسامع عن السؤال فان قلت
الاختصار والاظهر في هذا الاغناء ان لا يذكر هذا الكلام ويورد مكانه تعريف العلم
فما الفائدة في هذا التطويل قلت فيه كمال الايضاح للسامع وحث بليغ على تلقي ما
يرد كما لا يخفى واعترض بان التعريف الموقع في المقدمة تعريف فن الاصول والذي كان
السامع سائلا عنه هو لا بيان المراد من لفظ اصول الفقه باعتبار فوجب بان ذكر
لا يتم بدونه هذا عرفا لان ما يفتقر اليه يلزمه الاشتياق الى سوابقه اصول الفقه
ما هو متخذ في توثيقه وثبات الكلام يدل على ان السؤال عن تعريف اللقبي فالتاني
اولا باعتبار القواعد والتذكير ثانيا على ظاهره هو المتوفي الاعلام اي
هو المتوفي الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فاصول الفقه لما كان علما عند
ارباب الفن المتشرع وجعل اصلا في القصد فلا يرد انه قد يقصد المعنى
الاضافي بحسب المقام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب الاضافي ان الاول لا يلاحظ
في مفهوم الوحدة والثاني يلاحظ في مفهوم الكثرة وهذا القدر يكفي للتقديم فلا
يرد انه كل من معنيي الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبي اما الفقه فظاهر واما الاصول
فلانه جمع اصل بمعنى المبني وسيصرح المصنف فيما يأتي بان المراد بالاصول الادلة
الاربعة وهو غير المعنى اللقبي ولان الفقه ماخوذ في تعريف اللقبي اي معنى لفظ
الفقه وتفسيره ماخوذ فيه كما يدل عليه قوله والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة
في اللقبي وقوله فان قدم تفسيره اي تفسير هذا اللفظ وهو من قبيل الاستخدام
والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي اما الاحتياج

الاول فلانه ماخوذ معتبر في مفهوم اللقبي واما الاحتياج الثاني فليعلم انه
مفهوم لفظ الفقه وان وقع جزء المعرف ومعناه الاجزاء المعرف لكن لم يعلم منه
انه معناه اذ لا تزيد دلالة التعريف اللفظي للمركب الاضافي على مجموع هذا المعنى
لمجموع هذا اللفظ اما ان هذا الجزء من المعنى لهذا الجزء من اللفظ فلا ضرورة تمس
لحاجة عند قصد التعريف الاضافي الى ايراد تفسير لفظ الفقه مرة اخرى ان
قلت فليورد لفظ الفقه في تعريف اللقبي ويفسر ثم ليذكر في تعريف الاضافي
بلا احتياج الى ايراد تفسيره لسبق العلم به من حيث ذاته ومن حيث كونه مفهوم
لفظ الفقه قلت لا وجه لذلك لان اللائق بشان التعريف ان يكون في ذاته تاما
مفيدا للمط غير مشتمل على مجهول وملخصا اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي
جمعا قيل معنى هذه العبارة التي احد اجزائها وثانيها الفقه وثالثها الا
لا الاصول المضاف الى الفقه وفيه بحث اما اولا فلان العبارة المركبة من هذه الاجزاء
الثلثة لا يوصف بالجمعية بل الموصوف بها هو الجزء واما ثانيا فلان جعل الاضافي
جزء من العبارة غير مستقيم ولعل الباعث على ما ذكر ان ظاهر كلام المحشي مشعر بان المعرف
عند قصد المعنى الاضافي جمع وبالتكرار ماهو جمع عند قصد المعنى الاضافي ومفرد عند
المعنى اللقبي واحد لكن كل منهما خلاف الواقع اما الاول فلان المعرف هو
المركب الاضافي وهو ليس بجمع واما الثاني فلان المعرف عام اللفظ وجمع جزء منه
ففي عبارته تسامح وفي وجه تذكير الضمير وتانيثه في الموضعين تكلف
وقال الان نعم لم يورد التذكير ضميرا ما هو في العبارة التي وقع فيها التانيث
اعني قوله وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص لاحتمال ان يكون التذكير فيه باعتبار
الجزء لا بما ذكره واللقب علم يتعرض بمدح او ذم اي باعتبار معناه الاصلي فانه قد
يلاحظ حال العلمية تبعا ولذلك قد يستبعد ان يذكر الشخص بعلمه الدال في اصله
على ذم اذا كان يتاذى به ثم الفرق بينه وبين الكنية على هذا التفسير بالحيثية كما قد
يعرض الكنى بالمدح او الذم كابي الفضل وابي الجهل لا يضر وقد يقال العلم اما مصدر
باب او ام فالاول الكنية والثاني اما يتعرض بمدح او ذم ام لا والاول اللقب والثاني الاسم فعلى
هذا يتقابل الاقسام بالذات ونقل الفاضل المحشي في شرح الاوضح عن الامام ان من الكنية ما صدر

صدر بابن وابنة وبعض اهل الحديث يجعل العلم المصدر باب او ام مضافا الى اسم
حيوان او صفة كابي الحسن كنية والا غيره لكن لقبا كابي تراب واصول الفقه
علم لهذا الفن قيل علم جنس لان علم اصول الفقه كلي لتناوله افرادا قائمة بالمحال
وتحقيقه وصفه ان الواضع نصور طائفة من المسائل وما يلحق بها بتلاحق الافكار
الاداء باسم يحمل ما يعين اللفظ بهذه الملاحظة الاجمالية بازاء جميع الخصوصيات
دفعة وقيل هو علم شخص لان الاعلام الجنسية اعلام تقديرية لا يصار اليها الا
للضرورة والحق هو الاول لانه ان اعتبر المسمى نفس القواعد سواء علمها زيد او عمرو
لم يكن المسمى شخصا حقيقيا كما صرح به الشريف في تحقيق قوله والشخص لا يحد وان
اعتبر القواعد القائمة بالمدون لم يكن حد انما ما اذا قامت تلك القواعد
عالما بذلك العلم ونحر لم يكن كذلك والا عيار الوضع عاما والموضوع خاصا
فيحتاج الى التعريف الى تعريف المضاف وهو الاصول للاحتياج الى معرفة المضاف
هنا باعتبار جوهره لا باعتبار هيئة الجمع لانها بمنزلة الجزء الصوري
فعدم التعرض لها كعدم التعرض لتعريف الاضافة لان تعريف المركب يحتاج اي
تعريف المركب من حيث هو مركب تركيبا خاصا يحتاج الى معرفة مفرداته
الغير البسيطة من حيث يصح كونها اجزاء منه فان البيت مثلا يحتاج الى معرفة اجزاء
البيت من حيث يصح البناء بها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحوها
لا من حيث انها بسيطة او مركبة او نحو ذلك مما لا دخل له في صحة تركيبه منها
لانها بمنزلة الجزء الصوري كما لم يقل جزء صوري كالمطبوع من ان الاضافة جزء
في العبارة لان الجزء الصوري انما يستعمل في الاجسام لان الجزء الذي به الشيء بالفعل
جزء صوري مطلقا كما يدل عليه سوق كلامهم في بحث العلة والمعلول وان كان
كلام الشريف في تعريف الفكر صريحا في ذلك للعلم بان معنى اضافة المشتق يعني
قد علم هذا في اللغة ولم يطرء عليها نقل وكثرة استعمال في غير هذا المعنى حتى يقع
اختلاف في ذلك العلم وتردد بحال في المضاف وفي تخصيص حكم المذكور بالمشتق ومافي
معناه كما اشار اليه ههنا وصرح في حواشي شرح المختصر نظر لانه حاصل في الجنس
كنايته زيد اللهم الا ان يلاحظ تاويل المصدر باسم مع الفعل فيلوح في منع المتنوع

ولا ضرورة للاذهان مع انه ذلك التأويل لا يلائم الاضافة   فاصل الفقه اه قال قلت معرفة
المضاف من حيث هو مضاف يتوقف على معرفة المضاف اليه فينبغي ان يقدم تعريفه كما فعله الآمدي
في الاحكام فلم عكس ص قلت لان الخفاء انما هو لعدم معلومية ذات المضافين لا باعتبار حيثية الاضافة
وهذا لم يتعرض للتعريف لتقدم تعريف ما هو متقدم وهو المضاف   ما يبتنى اما على صيغة المجهول
لانه يجيء متعديا كما في الصحاح ابتنى داره وبنى بمعنى واحد واما على صيغة المعلوم فيقال بناه
عليه فابتنى هذا في العرف له معان اخر ونقل في الاصطلاح الى معان اخر وهو متيقن عليه
في النقل خلاف الاصل انما جعل ترتب الاصطلاح للحكم من الدليل تفسيرا للابتناء
العقلي مطلقا بل المراد ان النقل خلاف الاصل فلا يقال ان الامر نقل الى الدليل لعدم القرينة
اذ يصدق عليه انه يبتنى عليه بالابتناء العقلي نعم ربما ينتقل الى الراجح والقاعدة الكلية وان
حمل على العقلي فالمراد ان النقل خلاف الاصل فلا يقال انه لا في العرف الى الشيء من مذكورات الا انه
يصدق على كل منها انه يبتنى عليه الابتناء العقلي اذ المرجوح كالمجاز مبتنى على الراجح كالحقيقة
والمسائل الجزئية مبتنية على القواعد الكلية   على الجدران الجدران جمع جدر بضمتين والجدر بضمتين
جمع جدار كالحائط وجمع الجدار جدر بضمتين   ولا يخفى انه يستند العلم الى سنا دانيا
وبحسب ما يتبادر فلا يرد المنع على الحصر بان العلم يستند الى اشياء اخر كالعقل
والاجتهاد وغيرهما كما ان اصول الفقه على هذا التفسير لا يصدق على المخصوص اذ ليس ادلة
الفقه بل هو العلم بثبوت احوال الادلة الاجمالية   وبهذا يندفع ما اورد عليه بان النقل
خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه   وانما فسر الشارح بأول الحالين وهو ترتب
الحكم على دليله بان يقال مراده ان الابتناء شامل للابتناء الحسي والابتناء العقلي
الذي في البحث اي اصول الفقه وهو ترتب الحكم على دليله وانما اقتصر على ذكر هذين
القسمين لان هذا الكلام لدفع شبهة متوهمة وهي ان تعريف الاصل لا يصدق على الذي في
اصول الفقه لان الابتناء لا يكون الا حسيا وفي اصول الفقه لا يعقل ابتناء حسي فلما
لم يعتبر في الشبهة غير الابتناء الحسي والذي في اصول الفقه اقتصر في جوابها ايضا عليهما
كانه قال الابتناء كما يشمل الابتناء الحسي يشمل الابتناء الذي في اصول الفقه وهو
هو ترتب الحكم على دليله على الظاهر او يقال مراده من قوله وهو ترتب الحكم على دليله وعلى
هذا يكون قوله وهو ترتب الحكم على خلاف الظاهر مثال والاحكام الجزئية على القواعد

الابتناء العقلي في اصول الفقه هو ترتب الحكم

القواعد الكلية قبل العلم بالقواعد الكلية يستلزم العلم بالاحكام الجزئية فلا يجمع
الابتناء الذي هو غير الابتناء الذي هو للحكم على الدليل اجيب بان المراد ان ابتناء الحكم على القواعد
من جهة هي قواعد للاحكام الجزئية انها ادلة ليس الابتناء الحكم على الدليل من جهة هو دليل
وقيل في بيانه ان القواعد الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي انه لو كان كذلك لكان لم يوضع لفظ الدليل
مرة للدليل واخرى للقاعدة الكلية وليس كذلك لان الخصوص في الوضع اللازم كوضع الدابة
للفرس مع انها دابة ايضا   والمعلولات على عللها لو فرض قيد بان العلل مقدمة عليها
مع معلولاتها التي هي احكامها المبتناة عليها والجواب ان ذوات الاشياء الخارجية من حيث
هي ذوات لا يسميها احد بالحكم ولو سلم فالابتناء على الدليل ابتناء بحسب الحصول
العلمي وعلى العلة بحسب الحصول العيني ولذلك قد يكون الدليل هو المعلول والحكم فلا
نسلم ان المعلولات الظاهرة مبتناة على العلل الحقيقية كالعالم مع الصانع
والادلة الا في العلة لخفائها قطعا   الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت او
ليس المراد منه مفهوم الماهية المعدود من المعقولات الثانية اذ لا تحقق له
اصلا بل ما صدق عليه ذلك المفهوم كالحيوان الناطق والمراد بوجودها وجود
جزئياتها فظهر الفرق بينها وبين الجنس والنوع لان المراد بهما مفهومهما لا
وجود له بذلك المعنى بل الوجود ما صدق عليه مفهوم ذلك المفهوم فيها من احتياج
قال الفاضل الشريف فيه نظر اذ اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا
احتياج الاجزاء بعضها الى بعض واعترض عليه بانه ذكر في شرح المواقف ان هنا
الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح فالمناقشة واهية جدا والجواب ان كلامه في
شرح المواقف انما هو في الماهيات الواحدة وحدة حقيقية لا في الحقيقة المتغيرة
بما له ثبوت في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتبار فان هذا التغير يشمل
العسكر وقد صرح ذلك الفاضل بانه ليس وحدة حقيقية ولا احتياج لبعض اجزائه
الى البعض فالمناقشة التي افادها في هذا الموضع حقة   والتمثيل بالمركبة هذا يشعر
بان القيود المذكورة جزء مفهوم الجنس والنوع وليس قيود المفهوم بهما   ما يتعقله
الواضع في العقل بذاته اسماه الظان لفظ ما في ما ينتقل الى العقل ليضع
الواضع وفقها اما ان يكون متعقله اي الذي حصل في عقله بالذات وقوله فنوعه

قوله والادلة

الماهية الحقيقية لشرح الاسم على حذف المضاف اي جزئيات شرح الاسم فان الماهية انما
هي للامور الخارجية او ما في حكمها بل يصح ان الشارح بان شرح اللفظ يعم مفهومه
وافراد مفهومه فيقال الكل من زيد وعمرو شرح الرجل فلا حاجة الى الحذف ويرد عليه
ما يتعقله الواضع يجوز ان يكون نفس الماهية الحقيقية وكذا ان يقال الامر الخارجي
الخارجي والذهني متحدان في التحقيق وانما الاختلاف بالوجودين ولذا يقال الاشياء
في الخارج اعيان وفي الذهن صور فله اعتباران متغايران اعتبار حصوله في الذهن
واعتباره من حيث هو فتارة يلاحظ الاعتبار الاول كما في مرجع ضمير بازائه
وتارة يلاحظ الاعتبار الثاني كما في الاشارة اليه بقوله ذلك الشيء فليتامل
وتعريف مفهوم الاسم ٥ اي من حيث انه مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع
الاسم اعم من ان يكون حقيقيا ام لا بان يكون معدوما واعتباريا محضا
فيندرج فيه الثاني الواقع في مقابلة الاول الذي وقع في قوله وعلى الاول و
لذا لم يتعرض له ولم يقل وعلى الثاني كما هو الظاهر السياق فيندفع تبيين ما وضع الاسم
بازائه هذا موافق لكلام المص يدل على ان التعريف اللفظي تعريف الاسم والمفهوم
من كلام المواقف انه غيره حيث قال بعد تفصيل التعريف الحقيقي باقسامه وههنا
قسمان اخران التعريف الاسمي والثاني التعريف اللفظي وعليه بعض الفاضل
الشريف والله اعلم وعلى ما ذكره الشارح خرج من التعريف الاسمي ما يفيد تفصيل مفهوم
الماهية من غير ان يقصد بيان الوضع مع انه لم يدخل في الحقيقي ايضا ففي الاولى
عن ظاهر العبارة سعة فانه اذا اعتبر قيد الحيثية دخل كتعريف الماهيات الحقيقية
من انها ماهيات حقيقية يستقيم الكلام لكن الحق ان ظاهرها تحقيق بل التحقيق ان الكل
الحقيقية له المتاخرة عن مطلب الاسم وبيان مفهومه المفهوم من كلامهم
وجوب هذا التاخر وفيه بحث لان طلب التصديق بالوجود غير متوقف على تصور
تمام مفهوم الاسم الذي هو مطلب الشارحة للاسم بل يجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ
مفهوما وقيل ان يتصور ذلك المفهوم بخصوصه يسال عن ذلك المفهوم اهو موجود
ام لا ثم بعد العلم بوجوده يتصور بخصوصه وبالجملة لا بد من تصور المفهوم قبل طلبه
بما الشارحة للاسم فلم لا يكفي هذا التصور في طلب وجوده فيتحد التعريف الحقيقي والاسمي

مطلب الاطراد

صدق على المحدود

والآمدي لو قال الحد الجامع والمانع لكان انسب بما قبله فهو صدق الحدود والمتبادر منه كونه
الطرد صفة المحدود مع انه صفة الحد فلو قال هو استلزام الحد للمحدود لكان اظهر
وبالاطراد يصير الحد مانعا فيه اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل يستلزمه لم ينعكس
النقيض وهو قولنا كلما لم يصدق عليه الحد وهو معنى كونه مانعا فان قلت المناسب
للمعنى اللغوي ان يكون الاطراد بمعنى الشمول والعموم لجميع افراد المحدود فهو لا
يناسب العموم بل الخصوص فالوجه ان يجعل مستلزما للجمع لا للمنع قلت الظاهر ان الاطراد
انتقال من الطرد بمعنى الدفع والمنع فهو بمعنى الامتناع والعموم بجامع الامتناع
عن دخول الغير فيه فان قلت لم جعلوا الاطراد مقدما في الاعتبار والعكس موخرا
فيه قلت لان الخلل عند عدم الطرد بنقصان ذات المعرف وفي عدم العكس بنقصان
وصف كاشتماله على امر زائد مثلا اذا قلت الانسان حيوان ينتفي طرد التعريف
بنقصان جزئه واذا قلنا الانسان حيوان ناطق ابيض ينتفي العكس لا بنقصان
جزء منه بل بزيادة على القدر الواجب بحسب متفاهم العرف المتبادر انه عكس
عرفا واصطلاحا انه يصدق حده عليه لكن لما كان صدق عكس الموجبة
الكلية كليا مخصوصا بمادة المساواة وجزئيا شاملا للكل اعتبروا الثاني
على ما هو دابهم فرضنا عنهم وهو الواحد وهو ان يكون بازائه قال الفاضل الشريف
فيه ان تعدد ماله الجمع هو عين العكس وفيه خلاف فذهب بعضهم الى انه لازم للعكس
ايضا في العبارة يحتمل بهذا المذهب ايضا والاولى ان يجوز وجود الشيء فالصحيح
في المقام ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن
سينا اولى من اعتباره في الوجود كما ذكره الجمهور لان المادة اذا انحصر الصورة
يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون
مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر
الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكما مر من انهم
ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل في الجملة ولا انتقاض انتهى
وانت خبير بانه لا فرق بين اخذ الوجوب والوجود على الوجه الذي ذكره اذ يمكن ان
يقال المادة اذا انحصرها الصورة يكون وجوب المعلول معها بالفعل لا بالقوة كما

في الوجود فان احتياجه وجوب المعلول بالفعل بالنظر الى مجموع المادة والصورة اذ للمادة في حل
كونها محتاجة للصورة لا الى المادة نفسها من حيث هي هي كما هو المراد احتياجه في الوجود
فليتأمل كالهيئة السريرية لا يبنى على ما ذهب اليه البعض من جواز تقوم تركيب الجوهر بالعرض
القائم بجزء اخر منه بان يتركب جوهر من جوهر وعرض قائم به اذ المحال تركبه من العرض
القائم بالخارج منه او فيه وذكر [illegible] انه مما منه الشيء من نوع الفعل لا يلزم ما منه الشيء
خارجا عنه كما يدل عليه كلامه بانتقاضه بالمركب من الواجب والممكن فانه ممكن محتاج الى
علة فاعلية وهي داخلة فيه ونقض الكلام فيما كل جزء منه ممكن كذلك ثم اورد عليه
كالنجار للسرير بناء على مفاهيم العرف الا في تحقيق المجموع باعتبار كونه مخصوصة
مع السرير لا فاعل له كالجلوس على السرير فان قلت لو كان العلة الغائية
نفس الجلوس لزم من انتفائه انتفاء السرير ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته
التامة وليس كذلك وان كانت تصوره لم يتم قولهم لوجوب تاخر الغائية يجب
الخارج قلنا العلة الغائية نفس الجلوس لكن باعتبار تصوره ويلزم من انتفائه
بهذا الاعتبار انتفاء السرير اذ ما لزم انتفاء المقصود والا لمنع اشتراط الطرد
واجيب بانه معترض على الامام وهو [illegible] الاطراد كما صرح به في شرح
الاشارة وفيه نظر لانه لو كان مجرد الاعتراض على الامام ولم يكن المساواة شرطا
عند المحققين لم يبق للعدول عن ذلك التعريف وجه [illegible] والاقرب انه يقال لا
خلاف في اشتراط المساواة لجودة التعريف مع انتفائها في تعريف المصنف
هذا القدر يكفي سببا للعدول عنه بقي ههنا بحث فهو ان الشارح ذكر في شرح
الكشاف في قوله القاموس هو ملح صريح في الترادف فما ذكره ههنا مخالف له
حيث اعترف بان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهومها
فكيف يكون كلام القاموس صريحا في الترادف لا سيما الاصح فان كتب اللغة
قال الفاضل الشريف ما ذكر في كتب اللغة انما هو تعريفا للفظ لا الكاشف غالبا
الثاني منع عدم صدق الاول اجيب ان محصل كلام المص منع اطلاق لفظ الاول
على الفعل في استعمالهم فيدفعه انما يصح لو بعد انا [illegible] الاطلاق عنه وصحة الاستعمال
بالنقل عمن يعتد به ولا يكفي مجرد منع عدم صدق الاول على الفعل والاستناد بما ذكر

ذكره وفيه بحث اذ حاصل كلام الشارح ان الاصل يصدق على الفعل على تعريف المص
نفسه بعينه ايضا فكيف يدعي ان الاصل لا يطلق عليه اصلا مع ان دعواه ان تعريفه
مساو للاول ولا يخفى سقوط الجواب على هذا الا ان البحث الرابع لو تم لم يتم هذا
لان ابتناء القول على الفعل المذكور عقليا على تفسير المص نوع الشارح فاحد البحثين
يهدم الاخر وقد يجاب عن الاعتراض الثاني بان معنى ابتناء الشيء على الغير ان يكون
الغير كالاساس لذلك الشيء المبني المستند اليه لانه يؤثر في ذلك الشيء [illegible] الى
المراد من الابتناء [illegible] الاستناد الاساسي لا الاستناد التاثيري وفيه نظر لان كون
الفاعل كالاساس للفعل اظهر من كون المصدر كالاساس لصيغ الافعال لان صدورها
عنه اعتباري محض وصدور الفعل عن الفاعل حقيقي بالاتفاق يقال المصدر انه اصل
الصيغ فان يقال الفاعل انه اصل الفعل اولى بدل على ان كل محتاج اليه اصل حيث
قال ثم فاذا كانت الاصلية والفرعية من الجانبين يجري المجاز من الطرفين كالجزء
مع الكل فان الجزء يتبع الكل والكل يحتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا عقليا ولا
بتفسير المص قد اولنا سابقا كلام المص بوجهين بحيث لا يرد عليه السؤال الرابع
اصلا . وللمصنف اليه تعريفين وفي الاقليد ان الفقه علم المصرح والمتفرع من
الكلام وفي فوائد الاصول انه الفقه من الفقه بالمعرفة قلت المعرفة هاهنا كهيئات في
ايلاف ولا شك ان الوقف على غرض المتكلم بعد الوقوف على المصرح لا يعرى عن ضرب
لتغلغل الى المضمر ثم صار عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية فالنقل من غير الواضع
وههنا من الشارع دون الامر قيل لم يصرح بتعريفه تادبا لانه منقول عن امام
الحرمين ولذا قدم تبركا العبد نفسه وهو مركب من الروح المجسم والبدن الا انه
لم يذكر الروح في الدليل بل ذكر ما هو الفارق بين المعنيين لظهور ان عمل البدن لا يحصل
الا بالروح وفي قوله لان اكثر الاحكام اه اشارة الى ان المراد بما لها وما عليها احكام
اعمالها على ما يجيء والمراد بالنفس الانسانية الروح المجسم الحال في البدن لا النفس
الناطقة المجردة لان جمهور اهل السنة لا يقولون بها وفيه المعرفة بادراك الجزئيات
اعتبار تخصيص المعرفة بالجزئيات يقتضي ان يكون جميع مسائل الفقه القضايا الجزئية
ليس كذلك فالظان لا يعتبر والقبلة الاضر [illegible] الادلة عليه فمثل يدل عليه ما قاله الر[illegible]

فان المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود بالاثار ولذا لم يقل في صفات الباري انه
عارف وفيه بحث لان كلام الراغب يدل على اخذ الدليل والتذكر وكلام الشيخ في اخذ مجرد الدليل
ودخ يقال كلام انها في اللغة مطلقة لكونه تعلمها بما من بعدها اعني مالها وما
عليها دالين على استواء جميع احكامها ادلة دليل واعد الشيخ على التقييد لامتناع
معرفتها بلا دليل وقوة الاستنباطي بعد هذا جهة الفقه اظهر من الشمس لشهرة
ان الفقه من العلوم الدينية بتقييده مالها وما عليها بالاخرى وعلى ما ذكره الشيخ متعلق
بهذا الكلام وفيه ايضا بحث اذ لا شك انه بمعرفة الكل بالفعل مع الجهل ولو بالدليل فتعين
الحمل على التهيؤ ولا شك في امكان التهيؤ لمعرفة الكل تقليدا ثم ان قيد الاخروي استفيد
من قوله مالها وما عليها بل بتقييد لما يستفاد منه بذلك القرينة فلذلك قال
اي عما ينتفع به والكلام هنا في استفادة قوله عن دليل من لفظ المعرفة كما يتبادر
من التفسير وبهذا يندفع ايضا ما يقال هذا من قبيل ذكر العام وارادة الخاص والقرينة
شهرة ان المقلد ليس بفقيه وعلمه ليس بفقه فليتأمل ولا اصطلاح في البحث
عدم اطلاقهم المعرفة على اعتقاد المقلد بل ثبت الاصطلاح اذ كثيرا ما يوجد
اصطلاح القوم من اطلاقاتهم من الكلام والالام وكذا يحتج به الطب فكيف
على هذا التقدير ثلثة معان اي على تقدير كون اللام للانتفاع وعلى للضرر
والمعاني الثلث اولها مالها وما عليها الثواب والعقاب وثانيها عدم العقاب والعقاب
وثالثها الثواب وعدمه ثم ذكر معنيين اخريين الاول ما يجوز لها وما يجب عليها
على ان اللام صلة للجواز وعلى صلة الوجوب والثاني ما يجوز وما يحرم على ان على صلة
الحرمة فتلك ثلثة منها يشتمل على الحكمين والثالث يختص واعلم ان في ظاهر قول المص فان
اريد بهما الثواب والعقاب فالمراد فضله لان هذا الجزء لا يرتبط بالشرط فقبل
الجزاء هو قوله الاتي فنفل الواجب وقوله فاعلم جملة معترضة وتوطئة للجزاء ولا
يخفى ان الاعتراض بالفاء بين الشرط والجزاء تعقيد فالاقرب ان الجزاء قوله فاعلم
ولانه جزاء وان كان في الحقيقة قوله فنفل الواجب لكنه لما كان هذا مقدمة له اقيم
الجزاء اصلا وكان يقول هذا من قبيل جعل الجزاء واقامة دليله مقامه والتقدير
وان اريد بهما الثواب والعقاب يلزم الواسطة لان ما ياتي به المكلف في نظره

قلما وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك فمنع المنع عن التبرك واجب
الذي على الواجب والحرام نوع تسامح على ما يجيء في مباحث الاحكام ويقرب منه
المص اذا عرفت هذا انما الحمل على وجه لا يلزم بين القسمين واسطة اولى اذ المراد في
الحمل على ذلك وتعين ارادته لئلا يختل التعريف واعلم ان المراد بالتساوي في نظر
الشارع بان يحكم بذلك صريحا او كناية وبالاولوية الاولوية في نظره بان ينص
عليه او على دليله هذا على راي محمد المشهور المذكور في الهداية وغيرها ان كل مكروه
حرام عند محمد رحمه الله الا انه لم يطلق لفظ الحرام لعدم نص قاطع عليه وعند ابي حنيفة وابي
يوسف رضي الله عنهما انه الى الحرام اقرب وذكر المص في شرح الوقاية ان المراد بالمكروه
المكروه كراهة تحريم واما المكروه كراهة تنزيه فالى الحل اقرب وفي بعض شروح
الهداية ان المروي عنهما رواية شاذة لما نقل محمد في المبسوط ان ابا يوسف قال
لابي حنيفة اذا قلت في شيء اكرهه فما رايك فيه قال التحريم فعلى هذا لا تفاوت في الكل
فالمكروه كراهة التحريم والتنزيه جعل المكروه تنزيها ذكره للمقابلة توضيحا وكناية الغاهي
باعتبار القسم لكن لا يناسب تاركه اه وفيه بحث لانه صرح فيما بعد بان تارك
الحرام والمكروه تحريما لا يثاب فكيف يكون تارك المكروه تنزيها مثابا على انه
يخالف قول المص في الكتاب ثم لا يثاب عليه وان بني على قول محمد رحمه لان تارك المكروه
لما جعل مثابا على قوله كان مثابا على قوله بالطريق الاولى فلا وجه له يقال يعني
انه لا يستحق فاعله محذورا اصلا لحرمانه الشفاعة اي استحقاقه فلا يتناول
كما لا يتناول استحقاق العذاب العفو ويجوز ان يراد لحرمانه الموقت فلا يرد ان هذا
ليس لمرتكب الكبيرة في الجحيم ولم يحرم من الشفاعة ما قبل التوبة لقوله عليه السلام
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ثم المراد بالواجب جوازه يتوهم وروده
ان الفرض والسنة والنفل خارجة عن الاقسام وقد وجب ذكرها والمكروه تحريما داخل
في الحرام وقد افرده بالذكر مجملا في اطلاق الحرام فانه ليس يبع وان جاز
كما في الخ تخصيصه لذا افرده المص بالذكر كما يشمل السنة والنفل فقيل
متناولا للسنة بنوع اطلاق العقاب على هذا مع اطلاق الثواب على
على فعل النفل كما دل عليه قوله فنفل الواجب والمندوب مما يثاب عليه

ان المراد بالقضاء القضاء بالنذر فتارك المؤكدة لا يستحق بل يستحق من شان النفاة كما
صرح به في مباحث الاحكام فعلى هذا قوله يستحق بل يستحق من شانه ليس يستحق
بمعنى الحاصل المعنى المصدري والاثر للايقاع ايقاع ثم ذلك الحاصل اعم من ان يكون
حاصلا من المصدر اللازم كما ذكره او من المصدر المتعدي كضرب اليتيم وكسر الغير ونحوهما
وانما فسر الترك بعدم الفعل قبل لكن فيجعل ترك الحرام والمكروه نحو عما لا يثاب عليه ولا يعاقب
لا يصح له الا اذا اريد عدم الفعل بلا قصد ولا وجه له فعل الواجب بعينه قيل لا يلزم من
ترك الحرام فعل الواجب الذي هو ما ياتي به المكلف بعينه ولو وجه بانه بمعنى ان التارك
للحرام فعل الواجب الذي هو الترك واجبا مما ياتي به المكلف او بان الا فيما اذا فعل الواجب
بينا بينه والمعنى ان ترك الحرام لفعل الواجب واثبات فعل الواجب فيهما الا انه يمكن
ان في الكف اعتبارين باعتبار انه كف عن فعل محرم لا يثاب وهو مقصود الفعل بنفسه بل
الترك فعل اخر واعتبار انه فعل في نفسه جنوبا باعتبار الاول مقصود بصيغة النهي
عن الافعال مثل لا تزن وباعتبار الثاني مطلوب الفعل بصيغة الامر مثل كف نفسك عن الزنى
وكونه طرفه فعل المكلف بالاعتبار الاول وبهذا الاعتبار لا يجوز اثباته فعل الواجب
اصلا يستحق العقاب بمعنى انه لو عوقب لكان عدلا بما النظر الى الشرع ومجارى
العقول والعادات لا انه حق لازم لانه لا يبقى هنا ثم لا بد ان يعتقد الاستحقاق وعدم
الرخصة لان من ترك الصلوة مكرها لم يجوز العقاب مع ان الواجب قد فات ولهذا يلزم
القضاء وكذا الكلام في فعل الحرام مكرها كاجراء كلمة على اللسان او لسهو من
العبد قيل هذا مبني على ان الصبي والناسي يستحقان العقاب لكن لا يعاقبان للسهو والنسيان
وهو محمل لانهم قالوا معنى قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان رفع الاثم ولو لم
فالظاهر انه تعالى عفى بفضله او جبر العبد ونسيانا فالمعنى انه تعالى يعفو من
بفضله الجبر العبد وباقي كلامه واضح كيف يجوز وايضاحا وقد اوضحه بعد حيث
بين ان المراد بالجواز في الرابع والخامس واذا المراد بمعرفة ما لها وما عليها
معرفة احكامها اللهم الا ان يقال الاوضح امر نسبي فلا يجوز باقي كلامه واضحا بالنسبة
الى ما تقدم لا يتقضي عدم احتياجه الى ايضاح ما الا ان فيه مباحث قيل كما
سبق بيانا لغرض المعرفة نقلا الى الواقع وما ذكره هنا دفع الاعتراضات التي اوردت

مطلب ان في الكف العبث

اوردت على المصنف ولذا خص بالمباحث فانه ما تحقيقات مثل ما سبق من نحوها هذا فنقن
خلاصة الشرح والاغلاق فرق بين هذه الحيثيات وبين ما سبق فانها تبيين مراد المصنف
لا يتجه عليه الاشكال الثاني ان المراد به ان قلت لم لا يرد به عدم منع الترك مع انه
ايضا مقابل للوجوب قلت لان اطلاق الجواز عليه غير متعارف وانما ذكره المناسبة
لان الامكان الخاص المصطلح عليه كيفية نسبة الوجود خارجا لا يقال الا التساوي في طرفي
المندوب والمكروه مع ان الممكن الخاص ما يتساوى طرفاه فلعل الشارح لذلك
قال ما يناسب الامكان الخاص لانا نقول قد تقرر في موضعه ان الممكن الخاص خارج
من القسمة ما لا يتعين احد طرفيه لكن بينوا في احكامه تساويهما وقد خالف
البعض البعض وبالجملة التساوي امر زائد على مفهومه ثم ان قوله عدم منع الفعل والترك
وعدم منع الفعل الحسي لان المراد بالجواز ما يشمل الطرفين لفعل المكلف الا ما هو
وصفه فلا بد ان يراد به في الرابع عدم منع الوجود والعدم وفي الخامس عدم منع الوجود
شرعا نقول هما وكيف يجوز المراد هذا وقد قيد المعرفة بكونها عن دليل في احكام
الوجدانيات وجوابه سؤال معتدد وهو انه فسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل فلا
يتناول الوجدانيات المدركة بالوجدان حتى يحتاج الى قيد عملا لاخراجها ثم لا يخفى
ان الظاهر كلام الشارح يحتمل نقل المصنف التعريف بن صريح بتعريفا احدهما دون الاخر
اشارة الى اخذ الامرين بعينه فقوله هنا ثم لا يخفى ان وجه للتعريف داله كان
على معتقد المص لكن حدث بحث وهو ان اعتراضه على التعريف الثاني لا يرد هنا اذ لا نفع
هناك في زيادة كل الاحكام لكونها غير متناهية وغير داخلة تحت الضبط ولا مانع
ههنا ان يمنع ان يعرف كل نفس جميع ما لها وما عليها باي معنى يراد غير مستحسن في
التعريفات قيل عدم الاستحسان انما يستقيم اذا اطلق لفظ يحتمل المعاني ويراد واحد منها بلا قرينة
معينة واما اذا اطلق واريد به معنى واحد مشترك حاصل في ضمن كل واحد من تلك المحتملات
فهو مستحسن لا قبح فيه كما في نحن بصدده وانت خبير بان هذا يستلزم ان لا يبعد استعمال
اللفظ المشترك في التعريفات من غير قرينة على جميع معانيه فتدبر ولا يخفى وخرج العلم بغير
الاحكام من الذوات والصفات نعم المص هذا بقوله اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات
ولا يخفى ان يخرج افتنا العلم بالحكم لا يخرج التصورات لان النسبة التامة ربما يتعلق بها

فتحه

التصور كونه شكا فيها او توهم فلا بد ان يخص العلم بالتصديق كما هو المتبادر
من اضافته الى الحكم بواسطة الشرع لكون الاجماع بحجية هذه المسئلة من علم التبوع
الكلام فذكرها في علم الاصول كما يأتي بطريق المبادئية وبتتميم الصناعة لما
ليس فيه الا زيادة مسائله وقيل هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والكلاميين
والمغايرة بجهة البحث   ويخرج ايضا علم الله تعالى لو ترك لفظ ايضا لكان
اولى لانه يوهم ان العلوم السابقة خرج بقيد العملية كالعلم بالاحكام الشرعية النظرية
وان ظهر بالتامل ان التشبيه في نفس الخروج مع قطع النظر عن القيد   وكذا
علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية فتحصل علم المقلد من العلوم الثلثة
حط لرتبة والضمير في لانه يحتمل ان يعود الى كل واحد من العلوم الاربعة وان يعود الى
علم المقلد فقط اعتمادا على فهم السامع والاول احق لكونه اشمل لانه علم والفقه ليس علما
بالعلوم الشرعية يمكن ان يحمل الحكم على ذلك ويجعل العلم عبارة عن المسائل او الملكة ويعني
هو العلم المتعلق بالاحكام الشرعية تكرارا اما الشرعية فلا نزاع فيها ان خطاب الله تعالى
سواء اخذت بمعنى ما ورد به الشرع او بمعنى ما يتوقف عليه اما على الاول فظاهر و
اما على الثاني فلان التعريف للاشاعرة وعندهم ما ورد به الشرع في قوة ما يتوقف
عليه اذ لا مجال للعقل في دركه وجعل المصنف بعض الاحكام التي ورد بها الشرع غير متوقف
عليه كوجوب الايمان ينافي مذهبهم واما العملية فلا نزاع فيها انها تتعلق بخطاب افعال
المكلفين فان المتعلق بها لا يكون الا عمليا لاختصاص الافعال عرفا بالجوارح ويمكن ان
يجاب عن لزوم استدراك قيد الشرعية بمنع كونها ما ورد به الشرع بمعنى ما يتوقف
على الشرع غاية الامر انه يلزم بناء على مذهبهم وذلك لا يستلزم الاستدلال
بل المراد بالشرعية المراد بها ما يصح السكوت عليها فيندرج فيها الانشائية
ويخرج بقيد التي العلم بها تصديق عن التصديق بالقضايا الشرعية ان قلت
الظاهر انه يقال عن التصديقات بالقضايا لا الظاهر ان المراد بالنسبة التامة الخبرية
واللام في قوله الذي هو جزء الخبر ان القضية قلت فليحمل على حذف المضاف وهي
القضية على جزئها الاخير الذي يتردد الذهن فيه وجودا وعدما نظيره قول صاحب المواقف
المسئلة كل حكم نظري   ظاهرة على هذا التقدير فيتم هذا اعتذار عن

ترك المحل التعرض لفوايد القيود على هذا التقدير واشتغاله على التقدير الاخير وفيه
نظر لان التعرض على التقديرين صحيح وقيد العملية الظان فائدة قيد العملية التي ذكرها
نعم التقديرين فلا فرق في الاشتغال فليس المراد الا ان فوايد القيود ظاهرة على هذا
التقدير والا لم يحتج المصنف بيانها الى التكلف بخلاف فوايدها على التقدير الاخير يدل
عليه قوله فاحتاج الى التكلف الى اخره   فذهب الى ان المراد ما الشرعي اسبحر في شرح
قول المص وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا انه قال في تحقيق الشيء اذا كان هذا تعريفا للحكم
بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع   ولا يدرك لولا خطاب الشارع قبل
هذا البحث بما قبله حتى يرد عليه ليس مستقيم لصدقه على الحكم المقدم دونه ما قبله
ويحتاج الى الجواب بان المراد ما يتوقف ادراكه على خطاب او بيان للعبد الاهم الذي هو معتبر
في الشرع بهذا التفسير الاخص فان المذاهب هو ان الوجوب شرعي ثبوتا في الكل وعلما
في البعض وبعضهم ان المراد بالتوقف التوقف في الثبوت والعلم ولذلك قال الشارح
فيما يأتي ولا منافاة التوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من انه
لا وجوب الا بالسمع وفيه نظر كما سيطلع عليه على موقوف على الايمان سوى الكلام
يقتضي ان يقال على وجوب الايمان فكانه محمول على حذف المضاف وكلامه هذا الحاف
لما في شرح العقايد من ان الاستدلال على ثبوت الكلام بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء
هذا فكيف يتوقف على الشرع هذا مبني على انه يعتبر في الشرعي توقف على
الشرع ثبوتا كما يعتبر توقفه عليه علما والا تقدم الحكم انما ينافي توقف نفسه على
الشرع لا توقف ادراكه وفيه نظر لان المص اقتصر في تفسير الشرعية على قوله
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وقال بعد تعريف علم الاصول الحكم المذكور هناك
ان اريد خطاب الله وهو قديم فالمراد ثبوت علمنا به بالادلة   ولقائل ان يمنع
توقف الشرع او ادعى المص ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف
على الشرع كما تدل عليه بقوله لتوقف الشرع فقول الشارح ولقائل ان يمنع اه منع
الدليل وقوله ولا منافاة ابطال المدعى واجاب عنه الفاضل الشريف بما حاصله ان قوله
كوجوب الايمان مثال للخطاب بما لا يتوقف على الشرع لا لما لا يتوقف عليه نفس الخطاب
له نفس الايمان وقوله ونحوه عطف على الايمان او تصديق النبي عم فلو توقفا على ثبوته

لزم الدور وعلى هذا ابوان المراد بما توقف ايضا نفس الصلوة والزكوة ونحوهما او لنسلم في
توقفهما على الشرع لانه المبين حقايقهما واركانهما وشرايطهما وان الشارح جعل قوله
كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع وجعل قوله ونحوه عطفا على وجوب الايمان
او وجوب التصديق توقفا اعترض بما اعترض وفيه بحث لان المص مثل صريحا لا يتوقف على
الشرع بوجوب الايمان حيث قال في حاشيته على التوضيح على ما نقله الشارح في شرح
قوله وبعضهم عرف الخ واذ الحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع
لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان
مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع على ان قول المص فيما سياتي
يرد عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو قادح في حمل كلامه على ما ذكره الشريف
فان وجوب الايمان ثبت بالخطاب بلا مرية فلو كان محل الخطاب اولا على ما ثبت به مثل وجوب
الايمان كيف يصح الاعتراض ثانيا بان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو [illegible] ولا
على العلم بوجوبهما انما قال ولا على العلم بوجوبهما لان معنى التوقف على الشرع انه لا يدرك
لولا خطاب الشارع على ما صرح به فالدليل المذكور على عدم شرعية وجوب الايمان والتصديق
بهذا المعنى توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد توقفه على وجوب الايمان
والتصديق غير مفيد توقفه اذ هو منزل منزلة اللازم وبالجملة تعلقه بقوله
لو توقف وجوب الايمان على سبيل التنازع غير مستقيم فمن لا وجوب الا بالسمع
ثبوت الوجوب لا بد له من دليل سمعي فان مذهب الشيخ ابي الحسن انه لا يجب على المكلف شيء
ما لم يبلغ اليه دليل سمعي يوجبه ولهذا ذكر ان السمع بدل الشرع وقال الجمهور
ان لا وجوب الا بالشرع اي خطاب الشارع فلا يرد ان الوجوب انما يثبت بتعلق
الايجاب القديم القايم بذاته جل ذكره لا بالامر اي المتوقف على الشرع الخ
ان ليس المراد بالشرعي ما يتوقف عليه بل يتناوله والماخوذ منه يدرك لفظه ثم
وان هذا البيان لا اختصاص باحد معنيي الشرعية وان فائدة العملية لم يتبين على
المعنى الاول للشرعية فليتامل وفيه كلام سيجيء ان الظاهر ان الافعال افعال الجوارح
فلا يتناول النظرية فيحتاج الى تعميم الافعال فيقال المراد بها ما يعم افعال الجوارح
والقلب فيتناول النظرية ويخرج بالعملية اذ يراد بها ما يختص بالجوارح اذ الى صل

انما يتم لو توقف الشرع على ادراك وجوبهما وهو غير مفيد لعدم [illegible]
والقض م

٣٥

[illegible]

لحال عن الدليل م قيل فيه بحث وهو ان الدليل قد يترتب عليه العلم والمراد حصوله به وقد يترتب
على غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العالم والمراد
ان العلم به منه وانت خبير بان الكلام في الــ بطريق حصوله منه لا في النسبة الخلقية
فالبحث خال عن التحصيل لم يحصل من النظر في الدليل اي بالذات بل بالواسطة ولتبادر
من العبارة لحصولها منه بالذات فلا شك في خروج علم المقلد فلا بد من زيادة
قيد الاستدلال قيل اخراج علم الرسول عم بقيد الاستدلال انما يصح على راي من لم
يجوز له الاجتهاد واما على راي من جوزه فلا يخرج به فقط بل بملاحظة عموم
الاحكام فان اجتهاده في البعض وانت خبير بان هذا على تقدير انه يجوز اجتهاده
بطريق الحركة لكنه يجوز انه يجوز حدسيا بطريق الدفعة واما توقف وتاخر عن ذكر
في بعض الاحيان حتى نزل انه يجوز لاجل تحصيل المبادي لا الترتيب فان قلت مقتضى ما
انه من يبلغ درجة الاجتهاد الى ان يحصل له بعض الاحكام بالحدس الدفعي فعلمها قلت هو
فقيه لكن ذلك الحكم المخصوص ليس من الفقه [illegible] بانه مكروه على المصنف بان ازدد
القيد المذكور على تقدير كلمة عن مكان كلمة من وقد نص على الفرق بينهما في الكشاف وهذه
منافية واحتج بانه من جملة مرادفا من كما في قوله تع وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
وقوله تع اولئك الذين يتقبل عنهم احسن ما عملوا اي فتقبل من احدهما ولم يتقبل من
الاخر ربنا تقبل منا وبالعكس نحو فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله يا ويلنا قد كنا
في غفلة من هذا كما صرح به [illegible] يعني انا لا نسلم انه يشعر بالاستدلال لجواز انه
يمنع حصوله منه بطريق الحدس وقد وجه الاشعار في حواشي شرح المختصر بان الاحكام
بالادلة بطريق الضرورة يكون معها لا عنها ورده الفاضل الشريف بان لا منافاة
بين المعية زمانا والتاخر ذاتا ويمكن ان يدفع بان المتبادر من التقدم والتاخر وما
في معناهما هو بالزمان فلو كان حصوله به بالضرورة لكان بالزمان لا عنه بالزمان
وهذا كاف في الاشعار بالاستدلال هذا فان قلت هب انه يجوز قيد الاستدلال
لاخراج علم جبريل والرسول عم يدفع استدراكه اللازم على زعم المص لكن لا
يدفع الاستدراك لو مطلقا لانه ما افاده قوله عن ادلتها التفصيلية لا مستدركا
خاليا عن الفائدة فالوجه تعريف ابن الحاجب قلت بعد تسليم خروج علم المقلد بمجرد قيد

قد افاده قيد [illegible] بالاستدلال بالزيادة معه
فيغني قوله عن ادلتها التفصيلية م

الاستدلال لا يخرج بقيد التفصيلية علم الخلاف انه بين ليه بقاء والباقي لم يرتبط به
ذلك القيد على ان في تقرير الشارح اشارة الى ان قوله بالادلة لا لام متعلق
بالعلم المخصوص اعني العلم من الادلة التفصيلية فلا يحسن ذلك لان اعتبار
القيد بدون المقيد لا يجوز لا يقال فليجعل متعلقا بالعلم المطلق لانا نقول
هذا طريق اخر وتعيين الطريق ليس من داب المناظرين سيما اذا احتمل الطريق
المختار على فائدة زيادة التوضيح وبالجملة التطويل غير الاستدراك . اولدفع
الوهم اي دفع وهم من يغفل عن هذا اللازم ويظن ان علم المقلد خارج عن الادلة اللزوم ع
فنقول عن بعض الاشاعرة انهم لم يزيدوا قيد الاقتصاد في التعبير
ولما اعترض عليه بعدم المنع زاد البعض الاخر من الاشاعرة هذا القيد فجعل
الاتفاق من الفريقين بان ما ذكر تعريف للحكم الشرعي لا للحكم الماخوذ في تعريف
الفقه فلا ينافي هذا ما يفهم من طعنه على المص في تعميمه اي كونه تعريفا للحكم
الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة وليس متفقا من انه لا خلاف في لاحد من الاشاعرة
في ان هذا تعريف الحكم الشرعي وهو هنا الكلام النفسي نوقش فيه بان الكلام
النفسي لا يقع فيه التخاطب اللهم الا ان يراد انه يقع بسبب افهامه التخاطب فمن
الخطاب بالكلام الموجه اي الكلام اللفظي اذ الظاهر ان التوجيه للافهام او قصد الافهام
منه انما يتاتى في الملفوظ كما لا يخفى بفعل من افعالهم الاظهر ان يقول بفعل من افعاله
اذ ينبغي ان يراد من الافعال والمكلفين جنسهما بناء على ان الجمع المعرف باللام والمضاف
الى ذي ما قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد الجنس ويصح اطلاقه على الواحد وذلك لان دخول
خواص البشر في الحد كما يحتاج الى حمل الافعال على الجنس كذلك يحتاج الى حمل المكلفين
عليه كما اشار اليه بقوله فيما بعد المعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف لا يقال
المراد بالخطاب هنا هو الكلام النفسي على ما اعترف به وليس كل من الكلام النفسي صفة
واحدة فمن تحقق خطابا واحدا متعلقا بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة
واحدة حقيقة الا انه متعدد باعتبار التعلقات فيتعدد الخطاب فيستقيم ما
ذكره اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك فيه ايماء الى انه عد الاحكام التكليفية
باعتبار ما فيها من طلب التكليف فان نسبة الحكم الى التكليف لا يقتضي كونه مكلفا به بل يجوز

بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف فلا عدول عن المناسبة
لان قيد الحيثية مراد لما اعترض عليه بانه لو لم يذكر التخيير لم يدخل الاباحة في
التعريف اذ ليس فيها تكليف واجيب بانه لو لم يذكر التخيير لا يلزم من اعتبار الحيثية
ان يكون الخطاب تكليفا بما يتعلق هو به بل يجب ان يتعلق بفعل من يتعلق بفعله
التكليف في الجملة بقي فيه بحث وهو ان اعتبار الحيثية المذكورة يدفع النقض
بمثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ولكن لا يدفع النقض بالقصص المبينة
لافعال المكلفين فان الحكمة في تلك القصص التنبيه على وجوب التخلق باخلاق
السلف الصالحين والتجنب عما كان سببا لهلاك بعضهم من عدم اجتنابهم عما
كلفه الله سبحانه باجتنابه قال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب
ولا يخفى ان الاخبار المتعلق بهم من حيث انهم يكلفون اللهم الا ان يقال الخطاب
المتعلق بافعالهم من تلك الحيثية من الحكم المصطلح والعلم به داخل في الفقه
كما سيتضح والمص اجيب عنه بانه اكتفى في التنبيه بذكر السببية والشرطية على الرد
بعد التنبيه في المتن بقوله ونحوهما على وجه التقسيم وهذا كما اوله الشريف كلامه
في الاستناد العقلي على ما هو تقريره واما الحجة بان ما نفيه شيء شرطية ضده
في الحقيقة فان مانعية النجاسة شرطية الطهارة فلم يجعل شيئا نفيه الا التلازم
بعد كون المانعية حكما وضعيا بالاستدلال لا يفيد ولذا لم يكتف المص في
المتن بذكر السببية والشرطية بل قال ونحوهما نعم يرد على الشارح انه يجوز ان يكون الشيء دليلا
او دليلا او علامة من الوضعيات ايضا فما وجه الاقتصار على المانعية بل ينبغي
بذلك هو المتعلق وقد يجاب ايضا بان الحادث ظهوره وان قدم تعلقه ايضا
والمتعلق بالكل بما ذكره من انه حادث فالحكم يحصل به بعد تعلق الخطاب الذي هو الاثر وكانه
بنى الكلام على اتحادهما بالذات في المشهور كالايجاب والوجوب وقد اورد على هنا
الجواب ان فيه تسليما من قبل الاشاعرة ان المراد بالحكم ههنا هو الحكم القديم وهو لا
يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء فلو اجاب بمنع قدم الخطاب
بان المراد منه ما هو متعلق كان مناسبا للتقسيم المحدود لا التقسيم للحد وقد
يجاب بان تقسيم الحد والاضافة ان الحد ان ليس على امر مشتمل لجز التقسيم المحدود كما يقال

بحيث لو تركب من جهتين فصاعدا او ما له طول وعرض وعمق وما نحن فيه من قبيل الاول
واجاب بعضهم عنه وفيه بحث وهو ان انفهام المعنى من اللفظ لا يتعلق بارادة اللافظ
فلا يخ اما ان يفهم الاقتضاء الضمني من هذا اللفظ في نفس الامر او لا وعلى كلا
التقديرين لا جدوى لهذا الجواب نعم يفيد فتامل ولزوم احدهما في الخطاب التكليفي ممنوعة
اقسام واللازم للوضعي بعض منها وهو الوجوب في الجمعة فقوله في بعض الصور
ناظر الى قوله احدهما لا الى اللزوم حتى ان اللزوم لا يبقى الا كليا فلا معنى لقوله
في بعض الصور وانت خبير بانه لو قال الفاضل الشريف فيه بحث لان المصنف نقل
ان بعضهم ان بعضهم لم يزد فيه قيد الوضع بناء على ان الاحكام الوضعية داخلة
في التعريف لان الاقتضاء اعم من الصريح ثم رد على هذه الطائفة بان الحكم الوضعي
كسببية الزنا لوجوب الجلد مثلا مفهوم في الحكم التكليفي كوجوب الجلد مفهوم
اخر وان تلازما في بعض الصور فان في ايجاب الجلد على الزاني حكمين مختلفين
في الحقيقة والخطاب الذي يتعلق بالجلد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف
بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذي يتعلق بالزنا فانه لا اقتضاء فيه بل هو الا ما
يتعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج في الحد كما
لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما وزعموا انه داخل في
الحد بدونه وقد ابطل زعمهم من زيادة قيد وهذا وهم يكون كلاما موجبا
بكونه حكما لا يحتاج الى شيء مما ذكره الشارح انتهى ومحصوله ان كلام المص هنا مع من ذهب
الى ان الوضعي حكم فاندفع الاول وان الحكم الوضعي مباين للتكليفي وان كان الا دخاله
فاندفع الثاني ويجعل الخطاب التكليفي اعم وقيل اذا اعتبر الاقتضاء الضمني وجعل
التكليفي شاملا للوضعي كان القصد داخلة في تعريف الحكم لانها ذكرت في القران
للاعتبار وكل قصة يتضمن قوله لا تفعلوا فعل هؤلاء لئلا تعاقبوا بعقابهم
او افعلوا فعل هؤلاء فتثابوا كثوابهم واجيب بانها داخلة بهذا الاعتبار في الحد
ايضا فيقال تسامح والمعنى ان المفهوم لا يثبت التباين بينهما ولذا قال المفهوم
من الحكم الوضعي المفهوم من الحكم التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليف فاندفع
به التسامح وانت خبير بان بيان اللازم على الوجه الذي ذكره المص لا يفيد تباين الملزومين

الملزومين قطعا الا يرى انه نظير قولك المفهوم من الانسان قابلية العلم والمفهوم من الحيوان
ليس هذا فمن البين انه لا يفيد تباين الانسان والحيوان فتامل ما ورد به خطاب الشرع
قيل فالمراد الحكم الذي ورد به خطاب الشرع هو خطاب الله تعالى المتعلق الخ وهو
غير صحيح لاقتضائه وروده الخطاب بالخطاب اجيب بان الخطاب المعتبر في الحد هو الخطاب
اللفظي وفي الحد الخطاب النفسي فلا يلزم ما ذكر فليتامل والا لكان الحد اعم ولتناول
مثل وجوب الايمان لان المراد بالافعال ما يعم افعال الجوارح والقلب مثل الايمان والعلم
استدلالا في قيد العملية في تعريف الفقه وههنا بحث وهو ان المعنى المذكور للشرعي
وان اخرج الحد عن العموم لكن ادخله في الخصوص لان الحكم الشرعي بالمعنى المذكور يتناول
القصص المبنية لافعال المكلفين حين لا اقتضاء ولا تخيير فيها فالمراد بالحكم هنا على
التقدير اسناد امر الى اخر كما صرح به ولا يتناوله الحد فالتحقيق ان يقال المراد
بالحكم الشرعي المصطلح المعروف بما هو ما ذكر ولا يعتبر المعاني اللغوية للاجزاء
المعنى اللقبي فقوله اريد بالشرعي الموقوف على الشرع او ما ورد به خطاب الشرع
لا يلزم عموم الحد ولا خصوصه فتامل اسناد امر الى اخر لا خطاب الله تعالى اه وفيه
بحث لانه يخرج التابع بالاقتضاء لانه اثبات لا يوجد فيه الحكم المعنى بالاسناد
امر الى اخر اي نسبته اليه ايجابا او سلبا كما صرح به فيما سيق فليتامل اطلق الحكم
على المفهوم اما من باب اطلاق اسم الجزء على الكل لان سلم المفهوم مشتمل على معنى مقيد
او من باب اطلاق اسم الملزوم على اللازم لان الحكم نسبة مستلزمة للمنتسبين
اريد بالخطاب ما خوطب به كانه قيل ما خوطب به خطاب الله تعالى المتعلق الخ وهذا مع
كونه تكلفا لا يلائم ما سبق من اختياره لكن الحكم قد يعاد فعاد الاعتراض بان الخطاب
عندكم قديم والحكم حادث لكن هذا هو الحق لان ذلك لا يلائم الغرض فان المعرف
هو الحكم الماخوذ في تعريف الفقه فينبغي ان يعرف ما هو المصطلح من الفقهاء والطلاقه
على الوجوب والحرمة متعارف منع ذلك بالنظر الى الاصطلاح الواجب اعتباره فيما نحن
فيه وان كان كذلك بالنظر الى الاثر المنقول عنه قيل بل هذا الجواب مع كون الحكم
حقيقة عرفية في المحكوم فكان ينبغي ان يقدم على الجواب الاول المشتمل على تسليم ان الخطاب
لا حظ ان مبنى الاول على منع المباينة بحسب الوضع والاستعمال ومبنى الثاني على تسليم المجاز

الاستعمال بناء على التسامح الثالث ان الحكم في حاصل كما نقله فاضل الغنيمي المحاشي
ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لان الخطاب توجيه الكلام
نحو الغير فاذا اعتبر جانبه الذي هو الفاعل يقال له ايجاب واذا اعتبر جانب المتعلق
وهو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شي واحد يعرض له تعلقان يوصف
بهذا الاعتبار تارة وبذلك فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف
الذي يقومان به وهذا معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار انتهى واعلم
ان المراد بالخطاب هنا نفس توجيه الكلام للافهام فالايجاب بمعنى المصدر
وهو جعله واجبا نفس قوله افعل بمعنى المعنى المصدري هو نفس تكلمه بهذا الكلام
وان جعل عبارة عما خوطب به فالايجاب مثلا هو نفس معنى قوله افعل وهو قايم بذاته
سبحانه واعترض عليه بان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وهما
متباينتان ذاتا واعتبارا وبانه لا يبقى حينئذ فرق بين الحكم والدليل لانه نفس
قوله افعل واجيب عن الاول بان ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية
وعن الثاني بان الحكم هو القول النفسي المتعلق بمعناه المصدري والدليل هو القول اللفظي
المتعلق بمعنى المفعول ولقائل ان يقول لا نسلم انه صفة في هذا نفي لان يكون الوجوب صفة فعل
المكلف لكن استدلاله عليه بقوله لتعلقه بالمعدوم محل بحث لان الوجوب الذي هو لزوم
الوجود بحيث لو لم يوجد المكلف به ذم صفة للمعدوم وليس صفة حقيقية حتى لا يقوم
به وهما متحدان وقيل الوجوب مترتب على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب وفي ذلك
نظر لان الايجاب والوجوب متحدان اذ ترتب الشي باعتبار على نفسه باعتبار اخر اذ ما له ترتب
احد الاعتبارين على الاخر بانه لا يصح في جواز بيعه فيه نظر لان المصنف لم يتعرض
لعدم الصحة في جواز بيعه الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي في ذمته حيث
لان وجوب اداء الحق من ماله مسبوق بثبوت الحق في ماله او في ذمته ثم لا يخفى
ان ثبوت الحق اذا كان في ماله او في ذمته لكن وجوب الاداء ايضا عليه لكن الولي
يؤدي عنه بطريق النيابة الشرعية لعجزه عن الاداء وفعل الثاني اذا كان نائبا عن فعله
فتعلق الخطاب في الحقيقة لا يكون الا بفعله وهو وان لم يكن مكلفا نفسه على انه لو سلم
ان الخطاب المتعلق بفعل الصبي لا يدخل في الحكم التكليفي فلا مانع من ان يكون وضعيا

وضعيا اذ اتلاف الصبي سبب لوجوب الضمان فلا يدخل في اقامة العبادة مقام المكلفين
لئلا يخرج مثله ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله في ذمته كما في عبارة المحشي المراد بتعلق
الحق بماله الخطاب المتعلق بجعل فعل الصبي سببا لوجوب الضمان مثلا وقد مر نظيره في
الذي وفيه بحث لان معرفة العقل لكونه المانع موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا
انما يتصور بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا وقوله انه ليس كذلك فيتوقف كونه الصحة
والفساد عبارة عما ذكر مذهب المتكلمين واما مذهب الفقهاء من ان الصحة فصحة الفعل عبارة
عن كونه مسقطا للقضاء والفساد خلافه فصرح به ابن الحاجب في المنتهى وهذا
امر شرعي بلا شبهة لانا بعد ورود الشرع بالصلوة بالتيمم محتاجون في معرفة
كونها مسقطة للقضاء اولا الى توقيف من الشارع لان بعضها لا يسقط
القضاء كصلوة المتيمم المقيم وامر المقيم لفقد الماء لحبس مثلا كما عرف في موضعه
وبعضها مسقطة كصلوة المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد مثلا
وبالجملة جعل الامدي في الاحكام الصحة والفساد من الاحكام الوضعية وان خالفه
ابن الحاجب فيه فتوقف الجواب على ابطال كونهما حكمين شرعيين ككون الشخص
مصليا او تاركا للصلوة فقيل هما يعرفان بالحس فلا معنى لعدهما مما يعرف بالعقل
واجيب بانهما يعرفان بالعقل لكن بواسطة الحس ومعنى جواز البيع صحته المراد
بالصحة ههنا ترتب الاثر المطلوب قال في شرح مختصر الاصول واما في المعاملات
فترتب الاثر المطلوب منها عليها ان الولي مامور في قبل الاتمام ان معنى كون صلوته
مندوبة ما ذكر بل معناه استحقاق الثواب بالفعل لا العقاب بالترك وبعض
الولي امر خارج عنه وقد يجاب بان الصبي المميز وان لم يكن اهلا لفهم خطاب
الشارع وما يقتضيه مقصود التكليف فهو من اهل الفهم خطاب الولي على الندب كما يثبت بامر
الشارع ينبغي بامر الولي وغيره ممن اوجب الشارع طاعته فيكون صلوته مندوبة
لا يقتضي كونه مامورا من قبل الشارع بل يجوز ان يكون بامر الولي المامور من قبل الشارع
ابتداء فكانه قال ومعنى كون صلوته مندوبة كونها مندوبة من قبل الولي الشارع
ابتداء فلا يكون من الاحكام الشرعية وفيه تامل غير مستاول الحكم الثابت بالخطاب
فيه ان المراد بالخطاب في زعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب

منع تعلق الحق بماله تعلق
بالذات وتعلقه بذمته
تعلقه بتبعية

ينقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا ان يقال انه كلام على التنزل مظنون الحكم اي
في الواقع او يجيب بعض المجتهد حتى يرد عليه انه مبني على كون كل مجتهد مصيبا وليس كذلك
وبجوابه ان كلا منهما كاشف عن كتاب الله تعالى قيل عليه ان اراد خطابه الذي
في القرآن ايضا كاشف عن ذلك فلا وجه لتخصيص السؤال بهما وان اراد خطابه
اللفظي فلا نسلم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق ان السؤال غير وارد فيما ثبت بهما
لان كلا منهما كاشف عن الخطاب الازلي كالقرآن بخلاف القياس فانه فرع علة مستنبطة
من موارد الكتاب والسنة والاجماع الكواشف عن ذلك الخطاب ولذا عد الثلث اصولا
مطلقة والقياس اصلا من وجه دون اخر فيه نظر اذ هذا على راي من عمم الاقتضاء
والتخيير لاندراج الحكم الوضعي واما على راي من حملهما على الصحيح وزاد قيد الوضع
لاندراجه فالذي لا يمكن له ادراج كون الامور المذكورة حجة في الوضعي فان الشارع
جعل كلا من السنة والاجماع والقياس حجة على الاحكام فكونه حجة بوضع
الشارع لانا نقول لا يخرج بقيد العملية اجيب عنه بان المراد من العمل في وجوب
وجوب العمل بمقتضاها اما وجوب الاستدلال بها او الاقتضاء بموجبها ووجوب
الامتثال والفعل بموجبها اعم من فعل القلب والجوارح اذ تلك الادلة لا يقتضي العمل
بالجوارح البتة فيخرج ح بقيد العملية لان المراد ما يتعلق بفعل الجوارح خاصة و
بهذا يظهر ان التقييد بالعملية يخرج وجوب العمل بمقتضى الثلثة ولا يختص خروج باخراج
مثل جواز الاجماع ووجوب القياس كما دل عليه قوله ويمكن ان يقال ح على ان الظان
جواز الاجماع صحته كما في جواز البيع وقد سبق منا ان الصحة ليست حكما شرعيا فكيف قال
هنا وهو حكم شرعي وبالجملة الحكم الشرعي من معنى الجواز هو الاباحة ولا يصح في الاجماع
فلو قال مثل وجوب الاجماع لكان وح يكون التقييد بالشرعي تكرارا وحمله على
التصريح بما علم ضمنا التزاما كما حمل ان ذكر الاستدلال في تعريف ابن الحاجب عليه لا
يقول عنه المصنف لانه جزم بالتدارك قيد الاستدلال والزم الشارح بلزوم ذكر
قيد الشرعي على مذهب الاشاعرة مطلقا فتامل والامور المذكورة وقد يجاب عنه
بان تلك الامور كما تطلق على الملكات تطلق على اثارها التابعة بها من افعال الجوارح
وهي التي حكم المعترض ببطلان طرد التعريف بالنظر اليها ورد بان الخطابات المتعلقة بتلك

بتلك الاثار من الاحكام العملية والعلم بها داخل في تعريف الفقه فلا ضير في دخولها في تعريف
الفقه وانت خبير بان دخول العلم بكل من تلك الاثار في تعريف الفقه محل نظر فليتدبر
وقد صرح فيما سبق قد يعتذر عن هذه المخالفة بان الاحكام العملية يراد بها ما
ليس باعتقادية كلامية عرفا فيتناول الخلقية بخلاف قولك عملا فان الاصطلاح جرى
في ذلك على ما ذكر فالدية الجهة المباشرة فخرج الاخلاق اذ هي من كمالات المباشرة فيها وانت
خبير بان حمل العمليات على ما يتناول الخلقية يخالف قوله سابقا من العمليات علم الفقه
والكلي تفصيليا ح بان يعلم ان كل فرد من افراد هذا النوع من الحادث حكمه الوجوب
وكل فرد من افراد النوع الفلاني حكمه الندب على هذا واما الاحاطة كليا اجماليا فغير معتبر
فيما نحن فيه لان المعتبر في الفقه الاحاطة التفصيلية ولذلك قيل في تعريفه من ادلتها التفصيلية
على ما صرح به ح دفع لما يتوهم من ان فيما ذكره اخراج الكلام عن ظاهره بلا دليل وحاصل
الدفع ان الدليل تصريح الامام بصحة ما قال انه احترز عن العلم بكون الاجماع والقياس و
خبر الواحد حجة فان كل ذلك احكام شرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه ولم يقل احد بتقريبها
والجهل بكمية الكل الى تحصيلها على الوجه الذي هنا وهو ان لا يكون الكل داخلا تحت الضبط
فلا يرد ان كمية الكل قد تكون مجهولة وبعض الكسور معلوما كما في مقدار حفظ جمل من سور
بالتخمين فانا وان كنا لا نعلم مقدار الكل وان هذا نصفه بالتعيين لكنا قد نعلم
جزما ان هذا القسم اكثر وذلك لان ما ذكر موجود داخل تحت الضبط بالحصر لا ن
ما نحن فيه من الاحكام فالقياس مع الفارق على ان الحمل على البعض ولو بكونه اكثر مما
لا مساغ له اذ لا دليل هناك على عدد واعلم ان الكسر في اصطلاح الحساب عبارة عن واحد او ما
تالف منه الى الجملة اكثر من عدد واحد كالواحد من الاثنين المفروضين واحدا فكالاثنين من
الخمسة المفروضة كذلك وهو على ضربين اصم وهو الذي لا ينطق به الا بالجزء منه كجزء من احد
عشر ومنطوق وهو الذي يمكن ان ينطق به والمراد هنا بالكسور المنطقة وان لزم
ح اورد كلمة اذ الدالة على الشك لان هذا الالتزام بعيد من العبارة فان معرفة جميع الاحكام
لا يتناول معرفة بعضها فقط الا ان يقال انها تتناول بعموم المجاز ما يتعلق بكل
واحد بالبعض فقط والظاهر انه قصد بالكل ح اغفال الظاهر لان التعليل بعدم تناهي
الحوادث لا يستلزم هذا القصد اذ الحوادث الاتية ايضا متناهية بمعنى انها لا يدخل تحت الضبط

والحصر الى اللاتناهي لما لم يكن حقيقيا لانقضاء دار التكليف فاعتبار المجموع من
الماضية والآتية اظهر في معنى اللاتناهي على انه لا وجه لتخصيص الاحكام بالآتية
فالظاهر ان يحمل الجمع المعرف باللام على المجموع بقرينة ذلك التعليل ويدخل في الوجود
على التفصيل اي حقيقة او فرضا فلا يرد على تعليله بثبوت لا ادري من مالك ان ذلك
الثبوت يجوز ان يكون بالنظر الى الاحكام المفروضة الوقوع نعم لو قال وكل
واحد مما يلتفت ومن المجتهد لكان اظهر بان المراد … ويظهر هذا النظر مما في
عبارة المصنف من الشارح حيث قال لا يراد من الاحكام الكل ولا الكل واحد ولا التهيؤ
للكل والمفهوم منه ان ليس المراد من الاحكام التهيؤ وليس المعنى على ذلك بل على انه
ليس المراد بالاحكام المجموع وبالعلم بها التهيؤ لا يجتمع التهيؤ بالمعنى المذكور حاصله
ان المراد من التهيؤ هو ان يحصل له ما يتوقف عليه حكم من الاحكام من القواعد
الصرفية والنحوية وغيرها انعدم تيسر معرفة بعض الاحكام لامور خارجية
لا يجتمع حصول تلك القواعد التي جعل التهيؤ عبارة عنه لكن فيه نظر لانه لما اعتبر
تلك المآخذ كفاية الرجوع اليها في معرفة الحكم ولم يتيسر تلك المعرفة لبعض فهو مجتهد
بالاتفاق مدة حيوته بعد اجتهاده كان منافيا للتهيؤ القريب
بالمعنى المذكور وما قيل من ان الشارح اشار الى دفع هذا النظر بقوله بالمعنى المذكور
ما قيل من ان الشارح اشار فان المعنى الثاني هو ذكر الشرائط والاسباب والمأخذ
والاشارة فيه الى ارتفاع الموانع فيجوز ان يكون تخلف العلم لوجود المانع مردود
بان ما نفيه بشيء في قوة شرطية ضده فيندرج ارتفاع المانع في وجود جميع الشرائط
لتعارض الادلة قبل تعارضها لا يستلزم الجهل بالحكم لا الحكم كما ذكره الشارح في
بحث المعارضة والترجيح واجيب بان الحكم الذي بان بتعارض الادلة نقيض الجهل به ما هو
الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمة والندب والاباحة والكراهة ثم او معارضة الوهم العقل
قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما
اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس
ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى استعمال آلة الوهم فيما حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك
لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر ولا نسلم ان شيئا من الاحكام قبل كونه حكم

هو التوقف ح

حكم بعض الحوادث مما لا مساغ للاجتهاد فيه جمع لانه ربما لا يعلم بشرائط القياس
او مثيته كما في سؤر الحمار والبغل فلا يلزم القياس فيه معنى وانت خبير بان هذا
لا يدل على ان الحكم للاجتهاد فيه مساغ بل من قبيل ما يخلف عنه علم المجتهد لتعارض
الادلة او نحوه وقد مر انه ليس بمناف للتهيؤ فتامل يدل عليه حديث
قيل حديث معاذ رضي الله عنه لا يدل على ذلك لجواز ان يكون عدم قوله لم
فان لم يكن للاجتهاد مساغ بنا على ظهور حاجته ثم فيما لا مساغ فيه للاجتهاد
ولا يخفى انه كلام على السند نشا فيه ذايع في العرف فيه بحث لان الملكة التي
اطلاق العلم عليها في العرف شايع ملكة الاستحضار لا ملكة الاستحصال اعني
التهيؤ والفرق ظاهر وقد يجاب ايضا بان اطلاق العلم على الملكة اذا لم يذكر له متعلق
ولم يتقيد ابتعثه وهاهنا قد ذكر فلا مساغ لارادة الملكة وهذا انما يتم ان لو جعل
قوله بالاحكام ظرفا لغوا متعلقا بالعلم واما اذا جعل مستقرا على ان يكون المعنى
هو العلم المتعلق بالاحكام فلا وقد مر ان متعلق الظرف المستقر قد يكون فعلا
خاصا فليتذكر وكقولهم وجه الشبه لا يخفى ان العلم اذا حمل على الادراك والقواعد
صح تشبيهه ايضا بالحيوة لانها طرق مفضية الى الادراكات الجزئية نعم لا
وجه لكون العلم المشبه بمعنى الادراك اذ لا معنى لكون الادراك المطلق جهة للادراك
المطلق وان كان الادراك الخصوص جهة لادراك مخصوص كما ان العلم بالدليل جهة
العلم بالمدلول اللهم الا ان يقال جهة الطريق المفضي الى الادراكات الجزئية مجموع
المقدمتين بل العلم بهما لا نفس الاصول التي الكبريات والصغريات مهملة لحصول
كما تقرر في موضعه فليتامل ١٠ الا ان يقال قيل هذه الصورة مبنية على
فرض محض لانها ممتنعة عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك جزئيات
الاحكام مرة بعد اخرى والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة او الملكة
فلا ورود له وانت خبير بان هذا فرع عدم الفرق بين ملكة الاستحصال فان
المراد بها هاهنا صفة راسخة يتمكن بها من الاستنباط ونظيره قول الشريف
في معنى ملكة الانتقال الواقعة في تفسير العقل بالملكة اي صفة كاملة راسخة
يتمكن بها من الانتقال الى النظريات على ان ملكة الاستحضار قد تحصل بعد حفظ حكم

وكيفية حصوله بعد اخرى مرة فيحصل بالنسبة الى حكم واحد بلا خفاء الا ان يحمل على ملكة
استنباط الفروع القياسية وقد يجاب عن اعتراض الشارح بان المراد بكل حكم لان الجمع المعرف
باللام قد يتناول المفرد كما في والله لا اتزوج النساء على ما عرف في موضعه وفيه ان
لفظ كل يقتضي التعدد ايضا فتامل والاولى ان يقال ان الفقه انما يتم بملكة استنباط
الفروع القياسية لا باستنباط الاحكام من ادلتها فقط فان قلت استنباط الاحكام
من الادلة مع ملكته يستلزم ملكة استنباط الفروع القياسية من الاحكام قلت
لو سلم فدلالة الالتزام لا يعتبر في التعريف ولهذا قال والاولى الاوجه على ان ظاهر قوله الاحكام
القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح يدل دلالة ظاهرة على ان المراد هو
الاول لان الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحي بها فهم المجتهد اياها منه اما بالعبارة او
الاشارة او الدلالة او الاقتضاء سواء كان نزول الوحي من اقسام الظهور او الخفاء فلا يبقى
الا الاحكام القياسية ويحتمل ان يراد فهمه اياها من النصوص الظاهرة الدالة
على المراد فيبقى مع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من
النصوص بطريق الاجتهاد ولهذا لم يجزم بالتوجيه الاول قلنا فيه بحث وهو ان
هذا الجواب لا يدفع السؤال اذ السؤال انه يجوز ان يشترط في صيرورة من بعد الصحابة
فقيها العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير ورود ما يخالفها فتفقهه
موقوفة على العلم بالمسائل القياسية فاذا لم يكن مجتهدا لا بعد يجوز ان يقلد المجتهد
الاول في مستنبطاته حتى يصير فقيها تدبر اسم لعلم مخصوص معين ان اراد انه اسم
لعدد معين من الاحكام غير قابلة للزيادة والنقصان فمم بل قد يزداد مسائله
حينا بعد حين بتلاحق الافكار وان اراد ان له موضوعا معينا يمتاز عن غيره ويبحث
فيه عن اعراضه الذاتية فتعينه بهذا المعنى لا ينافي تبدل مسائله زيادة ونقصانا
وبالجملة التعين الشخصي غير ثابت في شيء من العلوم بل كل علم كلي لما تقرر من ان اسماء
العلوم اعلام جنسية والتعين النوعي غير مناف للتزايد والتناقص ويمكن ان يجاب
كل واحد من العلوم اسم لجميع المسائل الباحثة عن اعراض موضوعه الا ان البعض قد يطلع على
بعض المسائل والبعض الاخر منها فيلحقه منها فالتغير في العالم لا في العلوم وعلى ما
ذكره المصنف يلزم التغير في العلوم وسمى الفقه خليتا كل فانما ينتقض بحسب التواريخ وقيل

قيل عليه قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها يدل
على ان المنسوخ يثبت مكانه حكم اخر فلا ينتقض بحسب التواريخ والجواب بعد
تسليم وجوب ابقاء البدل ان المثبت بعد النسخ غير المنسوخ فيجوز ان يلاحظ
النقصان دون الزيادة وفيه بحث وهو ان تعريف المصنف يشمل العلم بالحكم المنسوخ والناسخ
جميعا وكذا العلم بحكم خبر الواحد وحكم الاجماع المنعقد على خلافه اذ
يصدق على كل واحد منها انه حكم نزول الوحي به غاية ان المنسوخ والمعلوم من خبر
الواحد المذكور لم يبقيا معمولا بهما والمعتبر في كلامه ما يعم بان اشتراط بقاء العمل
فاني يلزم الانتقاض وقد يجاب بان الظاهر من العملية كون العمل مقصودا الا
ما حقق في موضعه فعلى تقدير النسخ لا يبقى العمل مقصودا فيلزم الانتقاض
ومثل في التعريف بعيد قيل شرع تحقق الاجتهاد في زمن الصحابة وعدم
الاجماع بعلته يسوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد لقوله والتي انعقد الاجماع
عليها عند تحققه فيصير معنى التعريف ان الفقه هو العلم بالاحكام التي من شانها ان تكون
مقرونة بالثانية على تقدير تحققها وهذا المعنى صادق على فقه
الصحابة على انه يجوز ان يميز بالتعريف المذكور هو الفقه المصطلح بين قوم لم
يدركوا زمن النبوة فتدليل قوله وعلم المسائل الاجماعية شرط الا في زمن النبي
عليه السلم ونظيره ما يصرح به الشارح في تعريف الكتاب حيث قال واعترض
بعض الانزال في الكتب والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن
النبوة بقي ههنا شيء وهو انه اذا انعقد الاجماع الواحد فظاهر تعريفه
يقتضي ان لا يكون العلم بحكمه شرطا للفقه حتى ينعقد الاجماع اللهم الا
ان يصار الى ما ذكر به سابقا من انه في معنى الجمعية من جميع المعرف باللام
هذا والتحقيق ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلازمة للفقه اذ لا دخل
لها في الاستنباط وانما هي كون الاجتهاد غير مردود وذلك في بعض الصور
المخالفة للاجماع فيرد بذلك اجتهادهم غير مردود الثالث انه يلزم ان يجب
ان العلم بالمسائل القياسية نتيجة الفقاهة والاجتهاد وليس جزءا من الفقه
لكنها لما كانت من ثمرات الفقه ونتايجه غير منفكة عنه وينتفع بها

غير ما ينتفع بالمسائل التي هي مسائل الفقه حقيقة والمكلفون ينتفعون
بها مثل افتقارهم الى المسائل الفقهية فيما يتعلق به من الاعمال التكليفية
قرنت مع المسائل الفقهية في سلك التدوين تكميلا لمصالحهم بهذا الطريق
اعتذاره بقوله اللهم الا بعد لا اقتضائه كون العلم بالمسائل العملية من الفقه
مع انه ليس كذلك الرابع انه ان ريد واجيب بان المراد ظنونه المجتهد نفسه لكونه
بواسطة القياس ولا يخفى انه يستلزم ان يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا
اخر منعرجا بان ما ظهر واجب التزام المتعديه كما يلزم العلم بالاحكام
القياسية خارج عن الفقه المعروف للقطع بانه ظني هذا في غير القياس الذي
يثبت فيه علة الحكم بنص من الشارع اذ الظاهر ثبوته بما انه قطعيا قبل هذا
الحكم لا ينفك عن ثبوت ثبوت النص قطعيا ويكون ما ورد به ظنيا لعدم كون
النص محكما كالعام المخصوص وكذا يمتنع في الصورة المذكورة كون ثبوت النص
بالنسبة الى المقصود قطعيا كما هو المراد وهو ظاهر هو الذي ذكره فخر الاسلام
من الاشاعرة وجمهورهم على ان الادلة النقلية لا تفيد اليقين وقد نص السيد الشريف
في حواشيه على حواشي شرح المختصر بان الامام قد ايد هذا المذهب اللهم الا
ان يقال ما ذكره في محصوله غير مختاره ما ذكره لا يخفى ان هذا التقدير الكلام
على ما نحن المصوبة والا يرد عليه ان اعتبار الشارع غلبة ظن المجتهد انما يصير بمنزلة
تنصيصه على وجوب العمل الا على ثبوت الحكم كما يستفاد من رده كلام شارح المنهاج
هذا على تصويب كل مجتهد ثم قد يمنع هذا بناء على ان المراد بثبوت الحكم في
علم الله تعالى اعم من ثبوته فيه من الواقع وثبوته فيه عند المجتهد كالفرق بين
هذا وبين مذهب المصوبة ان كل مجتهد جعل عنده سبحانه هو لا ما يخالفه من راي
مجتهد اخر بناء على قولهم بوحدة الحق عنده تعالى وان جنح جانب سياق الكلام
ههنا على كون المراد بالقطع اليقين وهو العلم عند المتكلمين فحينئذ يندفع المنع
ولو سلم ان المراد به ما يقابل الظن طابق الواقع اولا فحصول الجزم ممنوع لجواز ان
يكون المجتهد ظانا بان حكم الله كذا لكن لا يلزم على الالهام اجيب بان معنى
وجوب العمل بموجب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه

وجزمه ما دل الامارة على حرمته هكذا فالشارع جعل ظنه مناطا للاحكام
وعلة لها فمتى تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا ثبوت ما نيط به اجماعا فعينه قطعي
ظنه الى العلم بالاحكام انفسها او وجوب العمل بموجب ظنه بالوجدان علم قطعا وعلى
الثاني اما ان يكون واجيب بان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعي
طابق الواقع اولا وبالدليل في قوله بالنظر الى الدليل ما قارن المقدمة الاجماعية
بقرينة السياق وقد تقرر في موضعه ان الدليل اللفظي يفيد القطع عند القرائن
كما لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم اليه صياح وجنازة وخروج المخدرات
على حالة منكرة غير معتادة دون مثله فانه يقطع بصحة ذلك الخبر وحينئذ
يكون ذكر وجوب العمل ضائعا اذ يكفي ان يقال في اثبات كون الفقه علما قطعيا
انه حكم مظنون للمجتهد وكل حكم مظنون له علم قطعا انه حكم الله تعالى ووجه الضبط
ثم قيل في الضبط الاول الايتان او السنة الفعلية لانها ليست بوحي اذ الوحي من اقسام
الكلام يحمل نقل الكلام المخصوص والفعل ليس كذلك واجيب بمنع اختصاص الوحي بالكلام
كما سيجيء في مباحث ان كان متلوا اي قيل معنى كونه متلوا تعلق الاحكام الشرعية
بتلاوته كحرمة قراءته بالجنب ووجوبها في الصلوة وقيل معناه تلاوة جبريل
اياه على الرسول عم وتلاوته على الامة ان كان قول كل الامة اراد بكل الامة العلماء
المجتهدين الذين هم اهل الحل والعقد واما العوام فلا عبرة اليهم فيما يحتاج الى الراي
والا فالقياس قبل الاحكام الاجتهادية خارجة عن الفقه فكيف يكون القياس من ادلته
اجيب بانه خروج بالنسبة الى الفقه الذي يجب ان يكون حاصلا قبل صدور الاجتهاد صح
يمكن منا الاجتهاد لا بالنسبة الى الفقه المدون ان اشترط عصمته ولم يرد به عصمة
المجتهدين عن الخطاء اذ لا يلزم من ذلك في الاجماع بل عصمتهم عن الخطاء في هذا الصادر
هذا متحقق في الاجماع لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة ويحتمل ان يريد به عصمتهم
مما يسقط العدالة من فسق او بدعة ونحو ذلك كالتحري والعمل بالظاهر والاخذ بخبر
والقرعة لتطييب القلب فراجعة الى الاربعة اما شرع من قبلنا فاما راجعة الى الكتاب
او الى السنة لانه انما يلزمنا العمل بها اذا قصها الله سبحانه بلا انكار او قصها
الرسول عم كذلك فلا وجه الحاجة الى الكتاب والثانية الى السنة واما التعامل فراجع الى

الاجماع واما قول الصحابي فراجع الى السنة لان الظاهر فيه السماع وقد قال
عليه ... بايهم اقتديتم اهتديتم وذكر في جامع السمرقندي ان الاخذ بالاحتياط
عمل باقوى الدليلين والورعة لتطيب القلب عمل بالاجماع او السنة المنقولة فيهما
او بعموم قوله تعالى لا تنازعوا وشهادة القلب عمل بقوله عم لو ابصته استفت
قلبك والتحري عمل بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس لان الامة اجمعوا على شرعيته
عند الحاجة ووردت فيه السنة والاثار وكذا اقسام الاستحسان والمصالح المرسلة
راجعة اليها ويسماه الاستدلال الذي عرفه الامدي بانه دليل لا يكون نصا ولا
اجماعا ولا قياسا اي قياسا شرعيا واختلف في انواعه فعند ابن الحاجب التلازم
والاستصحاب وشرع من قبلنا وعند الحنفية الاستحسان ايضا وعند عامة
المالكية المصالح المرسلة ايضا وفي قوله في حاصله يرجع الى التمسك بمعقول
النص والاجماع اشارة الى ان الاستدلال اخص من المعقول الذي ذكره اولا بقوله
وكذا المعقول لانه حكم عليه بانه نوع استدلال باحدى الاربعة وعلى الاستدلال
بانه يرجع الى احدى الثلثة ولا يخفى عليك ان منا الخاص مناك العام
وتغيير وضعه قيل فيه تسامح اذ القياس لا يغير الحكم ولكن يظهر انه عام
كان في نوعات شيء اخر فلا يصح جعل القياس مقابلا للدليل المطلق بل على سبيل
الاول او حتى باطلاقه وبعين كذا القياس اولى بإطلاق الدليل عليه من غيره بالنسبة الى
الحكم المستنبط منه فكيف لم يجعله والنقصان بالنسبة الى ذلك الحكم ليس بمخبت
بحكم الفرع فان قلت فاذا لم يكن القياس مثبتا للحكم كيف يكون اصلا يبتني
عليه الحكم قلت باعتبار انه سببية احد الثلثة للحكم قد لا يعلم الا به فصح الابتناء
عليه بحسب علمنا ولو علم تمام يتوقف الحكم عن المثال باقسام الكلمة لانه يمكن ان يقال
الدلالة ماخوذة من الكلمة وفي دلالة الحرف على معناه قصور لكونها بالغير فكانه
حرفه ضعيفا بعد تسليم ما ذكر اشارة الى ما قاله البعض من ان الاجماع في زمنه
بدعة وذلك بان يخلق الله فيهم العلم الضروري فيوفقهم للصواب وفيه
بان الاجماع اعترض عليه بان العام المخصوص والاية المؤولة وخبر الواحد والاجماع
المنقول الينا بالاحاد ليست بقطعية والقياس بعلة منصوصة قطعي واجيب بان الكل

في الكل في الثلثة القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس فلا اختلاف باعتبار
بل ربما يورث نقصانا فيجب لان حكم الاصل يحرم في القطعية بالقياس وحكم
الفرع من الجزئية الى المظنونة فلا يكون القياس مورثا للنقصان في شيء من الحكمين
اللهم الا ان يقال اورث في الحكم الكلي نقصانا بالنظر الى الاول فان الحصر فكيف في
حرمة اللواطة واعترض عليه بان حرمة اللواطة لو ثبت بالقياس لوجب ان لا يكون محرمة
قبل نزول هذه الاية ولحال انها محرمة قبل بعث النبي عم بما ورد في حق قوم
لوط عم غاية ما في الباب انه موافق له وقد تقرر في موضعه ان موافقة الحكم
للدليل لا يقتضي اخذه منه ولجواز شرايع من قبلنا انما يلزمنا اذا اقصت
من غير نكير كما مر فلا اعتراض انما يتوهم وروده اذا ثبت تاخر هذه الاية عن القصة
المذكورة في القران الواردة في حق قوم لوط على انا نجيب بانه المقيس حرمة اللواطة
في المراة كما صرح به مجد سعيد في شرحه على فصول البدايع قوله النص واما المستنبطة
الاجماع وقيل انما قال هنا او ردوا دفع ما يتوهم من النظير لورود مسئلة هنا
وهي انهم لا يجوزان يثبت حرمة الوطي في الصور بدلالة نص وورد في امهات
النساء من غير اشتراط الوطي فان ام غير الموطوءة اذا حرمت بمجرد النكاح
لكونه داعيا الى الوطي فلان يحرم بالوطي اولى ويجاب عنه المناقشة ان حرمة ام المنكوحة
الغير الموطوءة لو كانت حراما لان النكاح مفض الى الوطي لحرمت بنت المنكوحة
الغير الموطوءة ايضا لذلك بعينه والتحقيق بعد ما تقرر في محله لا خفاء في تقرير
ذلك فيما يتوهم لكن لما تخلل فيما بين قوله واصول الفقه الكتاب او في نوع
شبهة فاحتاج الى الاضافة دفعا لها والقاعدة حكم كلي المراد بالحكم
القضية اطلاقا للاسم الجزء الذي يدور عليه الكل وجودا وعدما عليه بلا خلاف
الاشتمال في قوله على جزئياته حذف مضاف وهو احكام ومضاف اليه وهو موضوع
اي احكام جزئيات موضوعها وفي قوله لتعرف احكامها تصريح بذلك المضاف
المحذوف واللام فيه لام المال ومعنى اشتمال القضية على احكام جزئيات موضوعها
كونها بحيث يستخرج تلك الاحكام منها بجعلها كبرى لصغرى حكم فيها بمحمول
موضوعها على واحد من جزئياته وذلك ان اخراج ذلك منها فهو الحمل

فليتمطرفيها بقواعد العربية اراد بها ما يعم علم البناء والمراد بالوضعية في قوله
على مدلولاتها الوضعية ما يكون للوضع مدخل فيها فيتناول المطابقة والتضمنية
والالتزامية ليستنبط منه من قبل هذا تعليل لمقدر اي صرح ببعض ذلك الحكم
ليستنبط عند الحاجة من دليله ويقاس على ذلك الحكم المصرح به ما يناسبه والا
فاذا تعلق بكل فرع من الحكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم فقد حصل
جميع الاحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله ليستنبط منه كما لا يخفى
وذلك بان يجعل ضمير ليستنبط راجعا الى الفرع من الحكم المطلق الشارع وهو حكم المصرح
به وجعل ذلك اشارة اليه وكان يقصد له حذف المضاف اسند الضمير كما هو القاعدة
فبمعنى العلم بها والظاهر ان الضمير في بها راجع الى الاحكام الشارع بدليل قوله الكامل
من تلك الادلة اذ لو رجع الى القضايا كما يتوهم بعضهم من ان الفقه هو العلم بالقضايا
التي موضوعها الافعال ومحمولاتها الاحكام فيكون منافيا لما مر من انه هو العلم بالاحكام
التي هي محمولات تلك القضايا اللهم الا ان يريد بقوله فيما سبق من الاحكام الشرعية القضايا
الكلية المشتملة عليها تسمية الكل باسم الجزء ثم نظروا في تفاصيل والنظر في تفاصيلها
تتبع جزئياتها والمراد التعميم اظهارا رعاية الاشتراك ولقائل ان يمنع اجماع
عند صاحب الترجيح بانه اذ تكلم في علة الاجبار الصغر او البكارة على قواعد الخلاف
فلا شك انه يتوصل بها الى الحكم بهذه المسئلة توصلا وكون نسبته الى الفقه وعن
على السوية لانه نوع التوصل بها الى الحكم بهذه المسئلة هو الفقه قريبا غاية الامر انه يوهم
للغير ايصالا قريبا كما ان نوع ايصال الكتاب الى الفقه قريبا لا ينافي كونه ايصاله الى
القصص والامثال البعيدة قريبا وهو مردود بان التكلم في علة الاجبار مثلا ليس من
قواعد الخلاف بل بطريق التمثيل يسمى موضوعها اي في القضية حملية واما اذا كانت
شرطية فالمحكوم عليه يسمى مقدما والمحكوم به تاليا والدليل هو ما اورده من اول
الدليل والمطلوب انما هي في القياس الاقتراني اما لم يذكر القياس الاستثنائي لندرته
فيما الاستدلال الفقهي واعترض عليه بان الدليل عند الاصوليين والفقهاء هو الكتاب
مثلا وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري دون الاشكال والتركيبات
القياسية واجيب بان هذا حق الا انه يجب اعتبار الصورة ولا ينكره احد والفقهاء وان

اي ليستنبط بعضه وهو غير المنصوص [illegible]

وان كانوا لا يلتفتون الى مراعاة مصطلحات المنطقيين الا ان كلامهم لا يخرج عن قواعدهم
تحقيقا فالمصنف قد تصدى لبناء الكلام عليها بالشكل الاول قيل عليه قد يقع
المسئلة الاصولية كبرى عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الثاني مثلا يقال
الوتر ليس بفرض لانه لم يثبت بدليل قطعي واجيب بان سائر الاشكال الثلاثة انما
بملاحظة رجوعها الى الشكل الاول صار القياس من الشكل الاول في المال مثلا فيما
ذكر من المثال الوتر غير ثابت بدليل قطعي وكل ما ثبت من غير الثابت قطعي بفرض وقد يجاب
بان الغرض بيان الحكم فيه بطريق التمثيل السهل الحصول على الشريف فهو اي
المطالع في الصغرى فمثاله سهل الحصول بكونها من قبيل حمل الكلي على الجزئي وفيه
بحث اذ يلزم كون النتيجة ايضا سهلة الحصول بكونها هو معنى التوصل بها الى الفقه لا
انها بمجموعها توصل اليها ايصالا قريبا لما تقرر في محله ان الموصل القريب مجموع
المقدمتين لا الكبرى والاستثنائية فقط قيل ومنه يعلم ان التعريف ليس كما ينبغي لانه
على اطلاقه الموصل القريب على احديهما فقط وقد يقال معنى الموصل القريب يحصل الموصل
بان ينضم الى الصغرى السهلة الحصول كما اشير اليه في عبارة الشرح وبنية القواعد انما
اعتبرت بالنسبة الى الموصل لا بالنسبة الى الفقه حتى يرد ما ذكر ولا يخفى ما فيه من التكلف
٥ نعم يمكن ان يفرق بين القريب والاقرب وان كان قد يطلق القريب على الاقرب مجازا
للمطلق على الكامل يعني فيشترط ذلك فيما يقع فيه اجتهاد اداه اليه
مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع مركب بدليل قوله بعد انه قال ويجوز للقياس قد
ادى اليه راي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين ولو لم يقيد بالقيد المذكور لم
يتم اذ يجوز ان يقع في المسئلة اجتهاد اداه على التعاقب بان يقع في كل عصر اجتهاد
من مجتهد واحد فلا اجتماع لكونه مع وجود مخالف وعلى تقدير ان لا يتحقق اجماع
ويجوز الاجتهاد على خلافه وبالتقييد المذكور دفع ايضا ما يقال انه يفهم منه
ان القياس اذا ادى اليه راي مجتهد سابقا لا يكون مخالفا للاجماع وهذا ليس على اطلاقه
لجواز ان يقع من مجتهد راي ثم ينعقد اجماع على خلاف ذلك الراي ثم يقع قياس موافقا
للراي الاول وهذا القياس مما ادى اليه راي مجتهد مع عدم صحة مخالفة الاجماع فمن زيادة
هذا القيد لم يتم المقصود ووجه الاندفاع ان المراد ان نوع القياس قد ادى اليه راي مجتهد

ان يكون بعيدا كما م

من اهل الاجماع المركب بعيد لم يذهب اليه احد ان يكون بعيدا لم يذهب اليه احد قيل عليه لا يلزم
من كونه مما لم يذهب اليه احد كان اكثر لطائف الفضلاء من هذا القبيل مع انها معقولة
وانت خبير بان الفرق بين لم يذهب اليه احد وبين لم يتفطن له احد فان حاصل الاول
ان كون القضية الثابتة التي ذكرها من اصول الفقه ليس مذهبا لاحد فتوجيه الكلام بما يخرج
عن الفقه اصطلاحهم ولا يخفى انه يكفي للبعيد هذا وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانه لا نزاع
في ان هذا الاحتمال بعيد بدليل قوله الظاهر منها يختص المجتهد الا ان باب الاحتمال التعبيد بهذا
اللفظ متعارف ولو بنوع من التاويل قال صاحب الكشاف في قوله تعالى تماما بالقسط
عجبا عن قول اهل يجوز ان يكون صفة للمنفي لا يبعد مخالفا لما في الاجوبة قال صاحب
التلميح لما عين الاسناد المحوج على هذه الدقيقة امرنا باخراج هذا لا يراد من شرحه
وفيه بحث لان الاعتراض ليس لمجرد البعد حتى يرد ما ذكر بل بكونه بعيدا لم يذهب اليه احد كما
حققت فلا يحتاج الى الاخراج فتامل لا الى الفقه قيل فيه بحث وهو ان المقلد الذي
وقف على قواعد الكتب والتحصيل اذا اطلع على دليل المجتهد الذي رتبه بالاجتهاد مسئلة
فقهية يمكن له انه يتوصل بذلك الترتيب الى حكم تلك المسئلة اذا اعني للدليل الا انه تقليد
علمه العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب انه يتوصل بمعاونة ترتيب المجتهد
فهذه الحجة يسمى مقلدا فلا يمنع التوصل اليه بالتحقيق قال الكعبي ثم المباحث المتعلقة
بالمحكوم به هو مبتدا وقوله مما يندرج خبره وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه
مبتدا وخبره مندرجة وقد يتوهم ان الاول معطوف على انواع الحكم وقوله مما يندرج
بيان النحو ذلك وليس كذلك اما اولا فلان المتبادر ثم المحكوم به واما ثانيا فلعدم مطابقته
لما بعده لان قوله مندرجة خبر الثالث قال الكعبي وهو فعل المكلف فيه بحث لان موضوع
الفقه افعال المكلفين فاذا كان الاحوال محكوما بها يلزم اثبات موضوع العلم من ذلك العلم
فيلزم ان يكون الموضوع مبحوثا عنه وذلك باطل لان البحث في العلم انما يقع عن احوال الموضوع
لا عنه كالادراك للانسان فيه بحث لان الانسان ان كان عبارة عن الحيوان الناطق كما هو
المشهور فلحوق الادراك له بواسطة كونه حيوانا ناطقا ولا دخل لسائر الاجزاء في ذلك فيكون
لحوق الادراك للذات وان كان عبارة عن نفس الناطقة لم يصح قوله كالتحرك للانسان بواسطة
كونه حيوانا فالصواب ان يمثل بما يلحق الشيء لذاته بالصفات الثابتة لله تعالى كالعلم والقدرة

كانه اراد بالعرض الذاتي ما يعرض للشيء بذاته او بواسطة

والقدرة ونحوهما اذا كانت بالحقيقة مغايرة لصفات الممكنات كما هو الحق او بواسطة
امر مساو فيه ظاهره انه معطوف على قوله بان يلحق الشيء الا انه لا وجه لجعله
تفسير لما يكون منشأ الذات فالحق انه معطوف على ما قبل بحسب المعنى او بواسطة
امر اعم هذا مذهب بعض المتأخرين من المنطقيين ورده المحققون منهم بان الاعراض
التي تعم الموضوع خارجة عن ان يقيده اثر من الاثار المطلوبة اذ تلك الاثار انما
يوجد في الموضوع وهي توجد خارجة والبحث مبسوط في شرح المطالع وحواشيه فلينظر
فيهما هو الاثبات والنفي قال صاحب التنقيح فيه تسامح فان المحمول فيها مثبت او
ثابت لا الاثبات والنفي وجوابه ان المثبت او المنفي اذا كان محمولا بالمواطاة يكون الاثبات
والنفي محمولا بالاشتقاق فلا تسامح اصلا لانعقاد الاصطلاح على اطلاق
المحمول على كل من النوعين نعم ههنا بحث وهو ان اذا كان محمول المسئلة في هذا الفن هو الاثبات
يلزم ان يكون محمول النتيجة ايضا كذلك لان مسائل هذا الفن كما قرره المصنف اذا كان حملها يقع كبرى
الشكل الاول عند التوصل بها الى الفقه ومعلوم ان محمول الشكل الاول يكون محمول النتيجة وان كان
محمول النتيجة الاثبات يلزم ان يكون موضوعها الدليل لان الاثبات يحمل على الدليل لا على الحكم فالنتيجة
التي يتوصل بهذه المسئلة اليها لم يكن مسئلة الفقه لان مسائل الفقه كما صرح به الشارح
فيما سبق يكون موضوعها افعال المكلفين ومحمولها الاحكام وبالجملة لم يتصور قضية محمولها
الاثبات يتوصل بها توصلا قريبا الى مسائل الفقه اللهم الا ان يقال المراد ان الاثبات يقع
في مقدمة الملازمة الكلية التي هي من مسائل هذا الفن كان يقال كلما كان الامر ثابتا اوجب
القراءة في الصلوة فوجوبها ثابت لكنه يثبته فوجوب القراءة في الصلوة ثابت
وهو من مسائل الفقه فليتامل اثبات الاجماعي والاحكام المفهوم مما سبق في تحقيق
التعريف حيث قال في تسمية اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة ان يكون حجية الاجماع
مطلقا اعم لكونه من كونه مثبتا للاحكام او العقائد من مسائل الكلام ومما ذكر ههنا
ان يكون حجيته بالنظر الى اثباته الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة لكن يرد
عليه ان القياس مظهر للاحكام لا مثبت اللهم الا ان يراد بالاثبات اثبات غلبة الظن كما
سيجيء لكن يلزم جمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يجعل من قبيل المحذوف اي يفيد لفظ
الاثبات في قوله والقياس او يقال يريد من الجميع اثبات العلم لنا وغلبة الظن كما سيجيء ولا يجوز

اعترض عليه بالمنع فانهم تعرضوا لان كلا من الخاص والعام والنص والمفسر والمحكم كيف ثبت
الحكم وكذلك الاية المؤولة والعبارة والدلالة وكذا المتواتر والمشهور وخبر الواحد
الكلام في نفس الكتاب والسنة من حيث هي لا في انواعهما فانهم جعلوا الحجية مطلق الاجماع
والقياس من حيث انهم لم يجعلوا الحجية مطلق الكتاب والسنة بل منها خاص النص وما يتعلق بها
هو الادلة المختلف فيها واعترض عليه بان ما يتعلق بالادلة المختلف فيها واعترض
عليه بان ما يتعلق بالادلة ان كان دليلا شرعيا فقد اندرج تحت الادلة والا فلا
يجب البحث عن احوال الحجية من الدليل الشرعي لان الخصم من علماء الاصول الا ان المراد بالادلة
الادلة الكاملة المتفق عليها فيما بين الائمة الحنفية ومن يحتج بالفقه كالائمة الاربعة
وما يتعلق بها الادلة المختلف فيها فوق المقصود وقد يمنع محمولا فيه لانه اذا وقع محمولا فيها
كان مبحوثا عنه فما معنى عدها من الاعراض التي لا يبحث عنها اللهم الا ان يراد انها
ليست مقصودة بالبحث وكون الدليل حجة سمعية او عقلية نوقش فيه بمنع ان كون الدليل
حجة سمعية او عقلية لا دخل له في الاثبات ... يدل بسمعية ... على سمعية الحكم مثلا وذكره
الامام محمد في كتبه لان الدليل مقدم بالذات فيه بحث اذ لو اراد ان نفس الدليل مقدم بالذات
على المدلول فهو ... المدلول مقدما على الدليل كالصانع والعالم وكما في نحو قوله
اذا كان الحكم مخالفا للاثر وان اراد ان العلم بالدليل مقدم فلا حاجة الى التقييد
بالذات لانه مقدم بالزمان ايضا كما ان موضوع المنطق من حيث الايصال الى التصور
والتصديق في كلامه اما على حذف المضاف او على جعل التصور بمعنى المتصور او بناء على
اتحاد العلم والمعلوم وكذا الكلام في قوله يبحث فيه عن احوال التصور والتصديق
ونظايرهما المعلومات التصديقية لا نفس التصديق وهذا ... لكن الصحيح ان موضوع
الادلة نقل عن ... انه قال وظني انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة
جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات
تقليلا لكثرة الموضوع فانه اليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل
المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى الاحكام من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع
الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتابه معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام
من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل لانا

قال ... نقل عنه ... اطلعت ... للامام ... رحمه

لانا رجعنا الادلة ... لانها متعددة ومصدر الاول الرجوع والثاني البحث
وما نحن فيه من قبيل الثاني تحكم قيل التحكم انما يلزم اذا جعل اصول الفقه عبارة عن العلم
بالقضايا الكلية الشاملة مباحث الادلة والاحكام كما ذكره المصنف في التوضيح
عليه لكن الصحيح ... واما اذا جعل عبارة عن العلم بالادلة من حيث انها مثبتة
للاحكام وعليه بنى صاحب الاحكام اعني الامدي كلامه فلا وانت خبير بان هذا لا
يدفع التحكم ولا اشكال المقصود في هذا الفن يكفينا اثبات الادلة للاحكام ولكن
بعض المباحث المتعلقة بها راجعة الى احوال الاحكام كان جعله عبارة عن العلم بالادلة
من حيث انها مثبتة للاحكام لا عن العلم بالادلة والاحكام جميعا من حيث ان الاولى
للثانية والثانية ثابتة بالاولى تحكما كما لا يخفى يؤخذ بمعنى الادراك الجازم
او الراجح اي يؤخذ بمعنى ... ولهما كالاعتقاد والتصديق وليس معنى الدليل
يفيد نفس الثبوت وفيه بحث وهو ان الدليل قسمان لمي واني والاول يفيد ثبوت
المدلول ايضا فان نفس الاخلاط يفيد الحمى وثبوتها كما ان العلم بذلك يفيد العلم
بهذا والادلة بالقياس الى الاحكام الثابتة بها من هذا القبيل فلا وجه لقوله
لمعنى الدليل ويمكن ان يدفع بان المحمول على الدليل من حيث انه دليل هو العلم بالمدلول
نعم قد يترتب ذات المدلول على ذات الدليل ولكن ... المتبادر من قول المصنف ان ثبوت
بهذه الادلة هو الحكم ترتب الحكم على وصف الدليل فليتأمل كما هو شان العلل الخارجية
لا حاجة الى تقييد العلل بالخارجية فان شان العلل مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية
افادت نفس ثبوت معلولاتها غاية الامر ان العلل الذهنية تفيد ثبوت معلولاتها
في الذهن وان كان توقف الاثنين غير صحيح لا يخفى ان المناسب للمقام ان يقول وان كان
اثنين اللهم الا ان يقال ان ما فوق الاثنين له وحدة وان كان بالاعتبار بخلاف
الاثنين فانه عدد محض حتى اذا لم يعتبر معه وحدة باعتبار فعدم جواز فعلا
وحدة له اولى وهذا نظير ما ذكره الفقهاء في مثل انت طالق طلاقا من انه يجوز نية
الثلث ولا يجوز نية الثنتين كلا تحقيقا ... غير صحيح بل الصحيح واعتباره
هو المقصود عن وجود فعل المكلف فان وجود الفعل من حيث هو وجود له اضافة
لا بين الفعل والفاعل بل صفة للامتثال ... المعاملة للاضافة بين المتعاملين ولا بين

ديوان يو العوارض التي لها مدخل في الجهة بعضها ناشئة عن احد المضافين وبعضها ناشئ عن الاخر

الدليل الشرعي باعتبار

فعل المكلفين والدليل اذ لا يتوقف تعقل الوجوب على تعقل الدليل بل المتيقن به
كما لا يتوقف تعقل وجود زيد على تعقل موجده او كان اضافة وقال صدر في شرح
فصول البدايع مرادهما التنقيح انه ان كان المبحوث عنه في علم اضافة امر الى اخر جاز
ان يكون موضوع كل المضافين مطلقا الا انه اذا كان المبحوث عنه الاضافة انما يجوز تعدده
على تقدير مخصوص كما قال في التلويح فانه شرع لا يوافق الشرع ومع بدليل عقلي تمثيله
بالمنطق ومنع الجواز التعدد فيه والظاهر عندي ما ذكره الشارح كما يدل عليه قوله
المصرح بان بعض العوارض الاخر اذ لو لم يكن احد المضافين فيه منشأ لشيء من تلك
العوارض لم يكن يجعله موضوعا وجه واما ذكر المص فلتمثيل مجرد كونه مبحوثا
عنه فيما نعم قول المص وان لم يكن المبحوث الاضافة حيث لم يذكر الشيء الاخر يشعر
بما ذكره المحقق لكن الحق حقوق بان يتبع فاللام في الاضافة للعهد والمعهود الاضافة التي
كلا مضافيها منشأ لتلك العوارض فالنفي يشمل القسمين فليتأمل قوله على ما
جوز المص فيما يبحث فيه بذلك الارتباط فلا فيه على ما قرره في نفيه فيما يبحث
باختلاف المعلوم ما وهي المسائل في بحث ان المسائل كما يختلف باختلاف الموضوع
باختلاف المحمول فلو صح عدم جواز تعدد الموضوع بناء على ما ذكره للزم عدم جواز
تعدد المحمول وان اعتبر في جانب المحمولات شيء يجعلها في حكم الواحد فليعتبر في جانب
الموضوعات ايضا وفيه نظر لانه ان اريد قال الفاضل الشريف فان قيل لم لا يجوز ان يراد
بالاختلاف غير هذين المعنيين قلنا لان جعله في مقابلة الاتحاد يشعر بان المراد به التكثر
وقوله من رعاية من يوجب الاتحاد يشعر بان المراد عدم التناسب فابطل الامرين معنى
لو اريد معنى اخر لم يلزم اختلاف العلوم اذ لا معنى له سوى عدم اتحاد الموضوع لا
بالذات ولا بالاعتبار بمعنى الاشتراك في ذاتي او عرضي قال جدي في فصول البدايع
مجيبا عن نظر الشارح وجوابه ان المراد عدم المناسبة التامة المصطلحة بين المسائل الكثيرة عند
الفهم فيها اللزوم او جهة البحث هي جهة الوحدة المصطلحة للمسائل الرابطة للموضوعات
بها الوجود ملاحظها في كل مسئلة والربط هو المراد بالاضافة انتهى وانت خبير
بما فيه من التكلف على ان المراد بالاضافة اذا كان مجرد الربط لم يرد اعتراض
المص على القوم لانهم ايضا اعتبروا الربط ولاحظوا جهة الوحدة فيما جوزوا من تعدد

حاصل ما قرره

تعدد الموضوع   شرط ينابيه ما قيل التناسب وان قيد بكونه معتدا به امر لا يوقف
حده ولا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط الا يرى انه مثل الحساب
والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علما واحدا
علم النحو الباحث عن احوال الكلمة اجاب الشارح في المقاصد بان البحث عن احوال الاشياء اذا
كان من جهة اشتراكها في امر ومقصودا منه ان يقع البحث عن كل ما ينتمي اليه في ذلك
الامر فالتناسب متعدد فيه والعلم واحد والا فمتعدد   اشتراكها في ذاتي فيه
بحث وهو ان اشتراك ذلك الذاتي هو اولى بالموضوعية فلا معنى بجعل الاشياء ثم
ردها الى شيء واحد فان قلت انما ارتكبوا ذلك لئلا يلزم ان يكون الموضوع بعض افراد
المبحوث عنها اذا جعل الموضوع انواع المقدار والمحققون لا يجوزونه وان جوزه
الشارح هاهنا اللهم الا ان يقال بتقييد العام لما يجعله مساويا للمساوي لاحد
مع المقابل فيه انه انما يكفي فيما اذا بحث عن عروض كل من المتقابلين الى ان يكون الموضوع
نوعا معينا كما ذكر في حواشي المطالع وغيره   الاركان اي الاخلاط الاربعة العناصر
مما يبحث فيه عن الاضافة والاعراض بعضها ناشئ من احد المضافين وبعضها من الاخر
والمص قائل بتعدد الموضوع في مثله فايهما في هذا المثال واجب بان مقتضى
ان يكون تعدد الموضوع في هذا القسم باعتبار الاثنينية الثانية من المضافين لا
عن ضيق ان يكون موضوع الاصول مطلوب الادلة والاحكام فقط لا يمكن جعل مطلوب
الادلة اعني الدليل موضوعا من حيث مفهومه لما ذكر فيضطر الى جعل الادلة موضوعا
باعتبار خصوصياتها وهي يزيد عدد الموضوع على اثنين وبهذا الاعتبار
كل منها فالثاني في هذا التصوير باعتبار تكثر الموضوع وعدم تكثره وقد يجعل
باعتبار كون مطلوب الدليل موضوعا كما لزم من كلامه وغير موضوع لان الاعراض
الذاتية ليست لها والاول اظهر فليتدبر   ليست اعراضا ذاتية قد قيل عليه كما انها
ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل كذلك ليست ذاتية لمفهوم الكتاب والسنة وغيرهما وكما
انها اعراض ذاتية لما صدق عليه الكتاب والسنة مثلا كذلك اعراض ذاتية لما صدق عليه
الدليل اجيب عنه بانه ليس عروض هذه العوارض لها من حيث انها دليل والا لزم
ان يوجد المبحوث عنها ما هو مساو للدليل وليس كذلك بل من حيث انها كتاب او سنة او غيرهما وبدا

يوز المبحوث عنه ما هو مساو لكل منها وكذا للتصور والتصديق نوع للمنطق د
الشارك بين الشيئين مبني على ما جوزه سابقا من كون العرض الذاتي لاحقا
للمعروض بواسطة امر اعم وادخل المحققون بتقييد العرض الذاتي في مثله بما يجعله
مساويا للموضوع   وكذا التصور والتصديق نوع في المنطق قيل هذا مغالطة
نشات من اشتباه العارض بالمعروض فان الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة
الموجودة في ضمن جزئياتها فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الاربعة و
موضوع المنطق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والعرض الذاتي حقيقة
للاول هو اثبات الحكم الشرعي وللثاني الايصال الى المجهول واما تفاصيل الاحوال الواقعة
محمولات المسائل فيهما فراجعة الى الاثبات والايصال الى المجهول واما تفاصيل الاحوال
عن الاحوال الموجودات المجردة اي المطلقة المجردة عن المادة فانه يبحث عن احوال الماديات
ايضا ثم ان قوله الموجودات يشعر بان موضوعه انواع الموجود وبه صرح في حواشي المطالع
وح يجب ان يقيد الاحوال المشتركة بما يجعلها مساوية للموضوع لئلا يلزم ان يكون من الاعراض
الغريبة لكن يرد عليه انه موضوعه اذا كان انواع الموجود كان الواجب تعالى من جملة موضوعاته
فكان يجب ان لا يبحث في هذا العلم عن وجوده مع ان الظاهر كون اثبات الواجب من اعلى
مقاصده اللهم الا ان يلتزم استطراد ذكره هنا ولا يخفى بعده وقوله هو الموجود من حيث
انه موجود صريح في انه موضوعه طبيعة الوجود لا انواعه وعلى هذا لا يرد الاعتراض
المذكور لكن يرد عليه لزوم كون الاعراض الخاصة بانواعه اعراضا غريبة باعتبار الساوي
عمن ليها يدفعه انه ذكر لا يكفي في المشهور لكون العرض ذاتيا بل لا بد مع ذلك ان
لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اضافيا ولا الاعراض
المبحوث عنها قد يحتاج الى ان يكون الموضوع جوهرا او عرضا كما لا يخفى على الناظر في
مباحثه والامكان عد الاحكام الاعراض الذاتية للموجود لا يصح الا اذا اعتبر بقيد بما
يخصه به والاخر هو بعرض للمعدوم ايضا والاقرب ان ذكره استطرادي   ثم لا نم انها
في الالهي جزء من الموضوع كيف ولو كان جزءا منه لكان موضوع الالهي مركبا من الموجود والوجود
وليس البحث عن اعراض المجموع اذ ليس المجموع امرا محققا حتى يبحث عن اعراضه في اعلى العلوم
كذا في محاكمات الانشاءات وقد يجاب بان معنى كون الحكمة تارة جزء من الموضوع انما يعتبر

يعتبر في الوصف العنواني بحيث بكونه بعض العوارض اللاحقة له باعتبار انضافه بذلك وبه
يندفع اعتراض الشارح ايضا كما لا يخفى لكن فيه بحث لان الوصف العنواني انما يقال
فيما يراد الماصدقات وموضوع الالهي طبيعة الموجود ثم انهم يقولون موضوع الاصول
الادلة الشرعية مع انه يبحث عن دليلية الاجماع والقياس فلو اريد بالجزئية كونها وصفا
عنوانيا يلزم جزئية الدليل في موضوع الاصول ويكفي بحث عنها على انا لو نعتبر سهل ذلك
ان نقول موضوع الهيئة اجسام العالم وان نقول الموجودات المادية وعلى هذا لو كان نقول
لم يرد بالجزئية مجرد كون الحيثية وصفا عنوانيا بل كونه المعتبر في لحوق الاعراض عنوان
الموضوع فيندفع البحثان الاخيران واما البحث الاول فمناقشة في العبارة ولا يقدح في
في اصل المقصود فليتأمل   نعم يرد الاشكال المشهور قال جرى في فصول البدائع الحق من
الجواب ان حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبارها عرضها وليس علة للحوقها بل لحملها
يعني ان السؤال انما يرد اذا كانت الحيثية عين ما اضيفت اليه بان كانت عين الصحة
مثلا وليست كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك ان اعتبار الشيء غير
ذلك الشيء فسبب لحوق العرض هو الاول والعرض اللاحق هو الثاني فلا اشكال وفيه
ان الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليس سببا للحوقها في نفس الامر بل لحملها بمعنى ان
حصولها لكونها غاية داع الى البحث عنها وهذا كما ترى مبني على التغاير بين الحيثية
والصحة وان الاضافة ليست بيانية وهو ملتزم عنده وان كان خلاف المشهور
فليتامل   والمشهور انه يرد عليه انه لا يتمشى في مثل قولهم موضوع علم السماء
من الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيرها بحيثية استعداد الطبيعة والا
يستلزم ان لا يبحث في الطبيعي عن استعداد الحركة مع انه يبحث فيه عن كون الفلك قابلا
للحركة المستديرة اللهم الا ان يؤول بصرف الطبيعة الى تاثيرها فيندفع الاول ويقال
قيد الموضوع استعداد مطلق الحركة والبحث عن استعداد الحركة الخاصة او يلتزم ان
البحث عن ذلك استطرادي فيندفع الثاني   والتحقيق ان الموضوع اه تلخيصه ان لفظ
الموضوع يتضمن معنى نقل البحث والعروض فالجار في قولهم موضوع هذا العلم الامر الفلاني
من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار احد جزئي معناه اعني البحث لا باعتبار
الجزء الاخر اعني العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض وفيه

بحث لان الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض
لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكورة اذ لا يصدق على الموضوع
المقيد بالحيثية انه يبحث عن اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير ان يكون للحيثية مدخل
في العروض ليست كذلك للمقيد بل للمطلق فليتامل   طبايعها اه طبايعها بدل من احوال
الاجسام وقوله حركاتها ومواضعها معطوفين على طبايعها وقوله وتعريف الحكمة معطوف
على احوال لكن يتعدد في المعطوف عامل غير عامل المعطوف عليه كما في علفتها تبنا وماء
باردا اي يحصل فيها تعريف الحكمة اذ لا معنى لان يقال تعرف فيه تعريف الحكمة
لان المراد به تعريفها المعنى المصدري لا معنى المعرف   وتنضيدها الفرق بين الترتيب
والتنضيد هو ان الترتيب عبارة عن رفع بعض الاجسام فوق بعض والتنضيد
عبارة عن وقوع بعضها فوق بعض على سبيل التماس اللازم لعدم الخلاء فيكون
الترتيب اعم مطلقا من التنضيد كما ذكره الشريف في حواشي شرح الجغميني   والثبات
فيها الاولى ان يسقط لفظ الثبات ههنا او يذكره في قوله عن احوال الاجسام
من حيث التغير فقط   وقد صرح بانها قيد العروض تاييد لقوله السابق
اعني قوله وعلى هذا الوجه الحيثية في القسم الثالث ايضا قيد للموضوع على
ما هو ظ كلام القوم اه لكن ما صرح به ابو علي يخالف ما ذكره الشارح من
التحقيق من ان الحيثية قيد للبحث لا للعروض   وصنعوا الحقايق فيه اشارة
الى وجه تسمية موضوع العلم   وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه اه قيل
فيه تصريح بانه يجوز ان يكون العلم لحالة تتفاوت بحسب الاعصار والازمان
وقد منعه قبل ذلك فيما اعترض على تعريف الفقه الذي ادعى انه مخترع المص
لا يقال لا يلزم من تجويز كون العلم اسما لحالة يمكن ان يزيد بحسب تلاحق الافكار
تجويز كونه اسما لحالة تزايد تارة وينقص اخرى لانا نقول هذا انما يصح اذا
كان قول الشارح فيما سبق وايضا ينقص اه من تتمة الاعتراض الاول حتى يكون
المجموع اعتراضا واحدا وهو خلاف الظ   فلا معنى للعلم الواحد قيل اه
ارادوا الاصطلاح على هذه المناسبة يقتضي اولوية هذا الاعتبار فلا مساغ
والا فقوله لا معنى للعلم الواحد الا كذا اعادة للدعوى ثم قوله ولا معنى لاشتراط

لامتياز العلوم اه عين النزاع لم لا يجوز ان يكون امتياز العلوم بحسب ان هذا ينظر
في حال شيء وذلك ينظر في حال شيء آخر لذلك الشيء بعينه   الآن نوضع
شيئا اه في بعض النسخ الآن نضع بصيغة المتكلم او الخطاب وعلى هذا قوله فيبحث
وانما غير الاسلوب تنبيها على ان الباحث عن الجميع لا يلزم ان يكون الواضع والمدون
كما قرره آنفا   وتلك الاحوال المجهولة مطلوبة حاصله ان الموضوعات
ممتازة معلومة للطالب والمحمولات مطلوبة له واللايق للتمايز هو المعلوم لا المجهول
واجيب بان اصل المحمول هو العرض الذاتي معلوم وانما المجهول انتسابه
الى الموضوع وهو لا ينافي امتيازه في نفسه الذي هو الحق وكان المراد لمعلومية
اصله معلوميته بالجنس او لو امتنع لمنع والا فهو في حيز المنع   فلكل احد
ان يجعله اجيب عنه بان تنوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك
في جنس هو الحق بالبحث ويمكن ان يدفع بان ما ذكره الشارح كلام الزامي
فان المص ادعى فيما سبق عدم تعدد الموضوع العلم بناء على لزوم تكثر العلم
الواحد فالزمه ههنا بتنوع الاعراض المبحوث عنه في علم واحد وح لا ينافي
الجواب المذكور اذ يمكن مثله في جانب الموضوع ايضا واعترض ايضا على الشارح
بان قوله فلكل واحد اه يرد على ما ذكره ايضا من جواز كون حيثية الموضوع
متعلقا بالبحث مثلا يجعل فعل المكلف من حيث البحث عن وجوبه موضوع
علم ومن حيث البحث عن حرمته موضوع علم آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما
متعددة موضوعها فعل المكلف مقيدا في كل منها بحيثية اخرى فلا ينضبط
الاتحاد والاختلاف على قياس ما ذكر وقد يجاب بان الحق انضباط العلم الط
للشارع في ابتداء شروعه لئلا يلزم فوات ما يعنيه والاشتغال بما لا يعنيه
فاذا علم ان هذا المقيد بالمعنى الذي ذكر موضوع العلم انضبط ذلك العلم
عنده قبل الشروع فيه بخلاف ما ذكره المص فانه لا يتعين العلم به ولا ينضبط
ابتداء بل بعد الاحاطة بجميعه وفيه نظر اذ يكفي للانضباط الابتدائي
الاحاطة الاجمالية بالمحمولات وهي ممكنة قبل الشروع   فلا ينضبط
الاتحاد والاختلاف قيل لكل واحد ان يصطلح على ما يشاء ولم يرد هذا

احد بنادية الى عدم انضباط الى قوله لفظ الفصل موضوع في اللغة لمعنى ثم اصطلح
النصر بيني على معنى آخر ثم المتكلم على الجزء ولم يرده احد بانه لا ينضبط التكلم وكذا
في موضوعات العلوم كثيرا ما يكون شيء موضوع علم ثم يصطلح آخرون على جعل
نوع منه موضوع علم آخر ثم آخرون على جعل صنف منه موضوع علم آخر فما بال
هذا يقبل وما ذكره المص يرد والحاصل انه ينضبط الى في الجميع بكونه الشخص
من اهل هذا الاصطلاح او ذلك الاصطلاح كالقدرة غير اضافة نظر
والاولى التمثيل بالحيوة وهو مدفوع بما صرح به في الالهيات شرح المواقف من
ان القدرة صفة حقيقية ذات اضافة لا نفس الاضافة والمتصف بصفات
اه سياق كلامه يدل على ان الدليل قياس اقتراني من الشكل الاول وقوله
والمتصف اه كبرى له والمشهود المقرر بينهم اشتراط الكلية فيها فكان اللام للاستغراق
والمعنى وكل متصف اه لكن يرد المنع على مقدمات بيانه وهو ظ وان اعتبر
المعنى هكذا وكل واحد حقيقي متصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية
يمكن منعه ايضا اذ لا يلزم ان يكون الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكره واجبا
بل يجوز ان يكون ممكنا فلا يمتنع احتياجه الى امر منفصل وان سلم اللزوم
وامكن منع سائر المقدمات ايضا مستندا بان الواحد الحقيقي غير ذاته توح
والح جاز ان يستلزم الح فجاز ان يكون اتصافه بتلك الصفات بجزئه اولية
فالاظهر ان يورد هذه المقدمة في صورة الشرطية بان يقال واذا كان متصفا
بصفات كثيرة كان متصفا الح لعدم الجزء له هذا بيان للواقع والا
فاللاحق للجزء مطلقا عرض ذاتي على ما قرره والجزء المساوي عند الكل
لامتناع احتياج اه هذا يدل على انه حمل النفي المستفاد من قوله ولا الى
على نفي الواسطة في الثبوت والمناسب بما قرره في موضع ان يحمل على نفي الواسطة
في العروض وهي التي يكون العارض بالحقيقة وبالذات عارضا لها ثم
بواسطة ثبوتها عارضا لشيء يكون عارضا عارضا لذلك الشيء كعروض
اللون للجسم بواسطة عروضه للسطح الثابت للجسم وح لا يعقل لحوق امر لشيء
اي عروضه له بواسطة عروضه لما هو مباين لذلك الشيء اي

اي منفصل عنه فلا حاجة الى ما ذكره من الاستدلال بل لا يصح له فكان ينبغي
ان يتعرض له في لحوق لبعض الاول من الاعراض كما تعرض له في لحوق بعض
الآخر له وقد يتكلف في دفعه بان قوله ولانه لا يلزم ناظر الى الوجهين ولهذا
آخره عنهما وغير الاسلوب وانما جعل كذلك دونما للاختيار فكانه قال ولانه
لو اعتبر الامر المنفصل ولم يكتف بما ذكرنا في الوجهين يلزم استكماله عن غيره
وهو مع بالبرهان المذكور في الكلام فيه بحث وهو تعميم الصفات المذكورة للمباين
لا يلائم هذه الحوالة اذ لا يجري البرهان المذكور في الكلام الا في الموجودات
لزم ان يتغير في المبادي لم يذكر الدور ايضا للاستغناء بذكر احد المتقاربين عن ذكر
الآخر ولم يعكس لان التسلسل اخفى فسادا واظهر في اللزوم مما ذكره من الدور اولانه
الدور يستلزم للتسلسل كما حقق في موضعه ايضا عرض ذاتي فان قلت يجوز
ان يكون العرض الذاتي للاول لازما بينا اعم فلا يكون اللاحق بواسطة عرضا
ذاتيا قلت انما يجوز عموم العرض الذاتي عند من جوزه اذا كان لاحقا
لجزء اعم ولا يمكن هنا لبساطة الملحوق بالعرض فتعين مساواته فاللاحق
بواسطته عرض ذاتي له ايضا ضرورة ان اختلاف اه قيل هذا انما يتم في
الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلوب فانه يجوز اجتماع افراد الايجاب
في محل واحد مع اتحاد النوع وكذا افراد السلب اي مقاصده قيل فيه
تسامح لان الموضوع على التفسير ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة على
تلك المقاصد ولك ان تقول لما بين المقاصد في بادي الكتاب سماه بالمقاصد
وبالجملة العلاقة القوية بين اللفظ والمعنى يصحح اطلاق المقاصد على الالفاظ
تسمية للدال باسم المدلول وهذا اسهل من اطلاق الكتاب على ما سوى المقدمة
من الالفاظ اسم للمكتوب يعني هو من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام
والاله وليس بصفة وتحقيق الفرق بين الاسم والصفة في حواشي الكشاف
للشريف وذكر شراح الهداية انه في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول مبالغة
المثبت في المصاحف المثبت في المصاحف حقيقة هو الصور والاشكال كما صرح
به في شرح المقاصد لا الالفاظ التي هي كلام الله وكتابه فالاسناد مجازي

او على حذف المضاف وانتقال الضمير المضاف اليه مستترا بعد حذف المضاف
اى المثبت دواله قوله بمعنى القراءة وفى شرح الكشاف انه بمعنى الجمع نقل الى المجموع
المتلو وما ذكره فى هذا الكتاب مختار الجوهري وما فى شرحه للكشاف قول
ابى عبيدة كما يفهم من الصحاح لكن فى كل من كلاميه حيث جمع فى المعنى المنقول اليه بين
الجمع والتلاوة اشارة الى كل مما اختاره قوله غلب فى العرف على المجموع المعين قيل
سياق كلامه يدل على ان المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكن
لا يلايم قوله فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل انه لان ذلك التفسير للاصوليين
وستعرف بانهم معرفونه بالكلى الشامل للكل والجزء وجوابه منع اختصاص
ذلك التفسير بهم بل هو تفسير مقبول عند الكل من اهل العرف والاصول
غاية ما فى الباب انه اذا جعل تفسيرا للكل يراد بالمنزل مجموع المنزل لئلا يبطل
طرد التعريف بالبعض كما سيصرح بمثله فى التعريف بما نقل وقيل ايضا انما قال
فى عرف العام لانه غلب فى عرف الشرع على مقدار ثلث ايات كما ذهب الامامان ولو
ترك غلبته على الكل وقال القران فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى عرف الشرع على
مقدار ثلث ايات لم يرد شئ وفيه بحث لانه ان اراد انه لو قال ذلك بدون ضم قوله
فلذا جعل له فلا شئ يرد [illegible] فى الاول ايضا وان اراد مطلقا يرد عليه ان
ما دون ثلث ايات قران عند اصحاب التعريف اعنى الاصوليين كما ظهر
واظهر لان الانتقال من القران الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء
لان العلاقة بين المصدر والمفعول اقوى واظهر من الملابسة بين النقش
واللفظ قوله على ان القران تفسير للكتاب وباقى الكلام تعريف للقران قيل هذا
يخالف ما ذكره فى حواشى العضد حيث قال لما كان المراد بالفكر والنظر فى عبارة
المصنفين واحدا زعم الامدى ان مراد القاضى ابى بكر فى تعريف النظر بالفكر الذي
يطلب به علم او ظن ان تفسير النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرفهما
يطلب به علم او ظن ثم قال ولا شك انه بعيد والجواب ان الفارق كون القران فى
المعنى المراد اشهر من الكتاب واظهر كما ذكره فيصلح ان يكون تعريفا لفظيا بخلاف
لفظ الفكر بالنسبة الى لفظ النظر فلا مخالفة هذا واعترض الشيخ اكمل الدين على

على تعريف الكتاب بان اللام فيه ان كان للحقيقة فالتعريف الذي ذكره لا يشمل
كل كتاب والمعرف يشمله وان اريد به العهد فالمعهود معلوم لا يحتاج الى
تعريف واجيب عنه بان المعهود قد يكون بالمجهولية او بوجه اخر سواها فلا يتم
العلم بما عرف حقيقة عن ساير الحقائق قوله لان المجموع تعريف الكتاب اي مع
كون القران بمعنى كتاب انه لم يظهر اللزوم المذكور وكون ما عطف عليه مقابلا
له قوله بعيد عن الفهم لان القريب الى الفهم هو المعنى الحقيقي للفظ سيما فى التعريفات
والقران بمعنى المقروء مجاز قوله فلازالة هذا الوهم صرح بحرف التفسير قيل لا دخل
لحرف التفسير فى ازالة الوهم المذكور بل هو انما يزال بقوله وهو اذ لو لم يكن ذلك
بل قيل اي القران الذي نقل الى الكتاب لكان ذلك الوهم باقيا ولو لم يكن حرف التفسير
وقيل القران وهو [illegible] لزال وغاية ما يمكن ان يقال ان دخوله فى التعريفات
اللفظية شايع وهي انما يكون فى الاكثر بالمفردات فيوجد نوع ايذان بان
التفسير مفرد والحق انه لو اسند الازالة الى لفظ هو لكان اقرب قوله وهو
ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا استعمال كلمة ما فى التعريفات مع انه
بالعرض العام اشبه كما صرح به بعض المحققين اما لانه بنى الكلام على مختار
المتقدمين واما لانه من ذكر العام وارادة الخاص ثم انه صرح الشارح فى
شرح المختصر بان المعتبر فى القرانية تواتر كونه من القران لا مجرد تواتر ذلك الكلام
فعلى هذا يحتاج تصحيح هذا التعريف الى نوع تمحل وهو ان يجعل تواترا
بمعنى متواترا حالا اى متواترا كونه قرانا والمعنى ما نقل الينا مكتوبا بين دفتى
المصاحف متواترا قرانيته الا ان يجعل للتوضيح او يجعل قرينة على ارادة تواتر القرانية
فتامل قوله وعلى كل جزء اى على كل جزء يدل على الحكم كما يفهم من التعليل ثم دليلية
كل جزء يستلزم دليلية الكل ولظهوره لم يتعرض له فى الدليل غايته ان دليلية الكل
بالنسبة الى كل المدلولات بخلاف دليلية الجزء فانه لا يستلزم دليلية كل جزء و
اما قوله لا لمجموع القران فمعناه لا لمجموعه فقط وبهذا يندفع توهم عدم انطباق
الدليل على المدعى بناء على انه يعرض فى المدعى لاطلاقه على المجموع ولم يذكر فى الدليل
ولان الخصوص المستفاد من قوله وذلك آية انه لا يطابق عموم قوله على كل جزء منه

على ان الاطلاق على المجموع مقرر عند الكل وكثيرا ما يحتاج الحاجة الى استعماله فيه
والمحتاج الى البيان تعميمه للاجزاء قوله لكونه معجزا لعل هذا توجيه كلام بعض
الاصوليين على وفق ما قصدوا والا فالاعجاز لا تتناول كل الجزء وان
قيد بكونه دليلا الى الحكم كما اشار اليه فيما بعد فلا يكون من الصفات المشتركة بين
الكل والجزء قوله منقولا بالتواتر المراد بالنقل بين دفتي المصاحف كما يدل عليه عبارة
المصنف ونقل قرانيته فلا يرد ان النقل بالتواتر ليس مختصا بالقران لوجوده
في الحديث على ان المراد اختصاص الصفات لا اختصاص كل منها لان الاختصاص
غير الاعجاز منها محل بحث قوله وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة هذا الادل
على وجه اعتبار الانزال مع انه حق بالبيان لانه مذكور في المدعى فلولا تم التعريف
اللهم الا ان يقال انما لم يذكر الانزال لظهوره وانه منزل منزلة الجنس فلا بد للتعريف
منه وانه من اللوازم الشاملة فلا يكون وجود القران بدونه بخلاف الاعجاز
قوله فانه ليس من اللوازم البينة علل الشارح في حواشي شرح المختصر بان كون القران
للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه الا الافراد من العلماء فلا يكون لازما
بينا وعلله حذري في فصول البدايع لخفاء وجه اعجازه ووقوع الاختلاف
فيه ثم قال والجواب عنه ان المعتبر البين وقت التعريف وذلك حاصل لسبق العلم
باعجازه في الكلام ولا يخفى ما فيه من التعسف فليتامل قوله اذ المعجز السورة او مقدارها
ظ كلامه انه يدل على ان مقدار السورة معجز البتة وفيه نظر لان الاعجاز بالبلاغة على
المختار كما سبق والبلاغة لا يوصف بها الا الكلام التام فما لم يكن كلاما تاما
لا يكون معجزا وان كان مقدار سورة بل اكثر كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات و
الصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات
والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا و
الذاكرات فان مقدار هذا اكثر من مقدار سورة العصر والكوثر والاخلاص بكثير
مع انه ليس بكلام تام فلا يكون بليغا ولا معجزا على المشهور قوله احتراز عن قوله
فاتوا بسورة اذ لو كان فيما دون السورة اعجاز ينبغي ان يقع التحدي به لانه

لانه الانسب بالتحدي قوله والمص اقتصر فيل لا حاجة الى هذا الكلام في هذا المقام لان المقام
مقام بيان تعريف الكل وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمص لم يعرف الكلي
بل الكل كما سيذكره الشارح قوله لان سائر الكتب قيل ان السائر بمعنى الجميع واستعماله
بمعنى الباقي غلط وقع في لغة العرب وذكر في الكشف انه بمعنى الباقي واستعماله في الجميع
من غلط الخاصة كذا في التلويح والحق ان كلا من المعنيين ثابت لغة قال ابن الصلاح
في مشكل الوسيط لا يقبل ما تفرد به الجوهري وانكر عليه قوله سائر الناس جميعهم
مطلب
ورد بانه لم يتفرد به م
وقال انهما مما تفرد به فان التبريزي والجواليقي وغيرهما نقلوا ذلك قوله والاحاديث
الالهية هي الاحاديث التي اوحاها الله سبحانه الى النبي عم ليلة المعراج وتسمى اسرار
الوحي قوله لم ينقل بطريق التواتر انما لم يخرج القراءة الشاذة بعموم المصاحف ابن
مسعود نحو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات واعلم ان خروج
ما نقل بطريق الشهرة بقيد التواتر مبني على قول الجمهور واما على قول الجصاص وهو
ان المشهور احد قسمي المتواتر فخروجه بقولهم بلا شبهة ولما كان سند المشهور بالمتواتر
قويا اورد البعض قيد بلا شبهة تاكيدا وان اخرج المشهور من المتواتر قوله فلا
حاجة الى ذكر الانزال لان نفي الحاجة لا ينافي جواز الذكر للايضاح فلا يرد ان
ما ذكره انما يصح اذا كان الغرض من ذكرها الاحتراز اما اذا كان للتوضيح كما ذكره
الشارح قبيل هذا فلا قوله انها ليست من القران وعن بعض من انكر بقرانيتها الا في
نزولها والقول بامكان نزول ما ليس بقران قوله انزلت للفصل وتعدد
نزولها لا يقتضي تعدد قرانيتها كيف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل
احد بتعدد قرانيتها قوله كتبت في المصاحف اه يعني مع المبالغة في توضيحهم
بتجريد القران عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم العجم ايضا وقوله بخط
المصحف دفع لتوهم الاعتراض بكتب كون السورة مكية ومدنية وعدد اياتها
مع انه ليس من القران اتفاقا فان ذلك ليس بخط المصحف بل قد غير عنه بان يكتب
بالاحمر ونحوه قال الجد المحقق في تفسير الفاتحة الخلاف في وجوب تواتر القران
في اصله وتفاصيل اجزائه ثم قال الشافعي التواتر في نقله بين دفتي المصاحف
كان للاجماع على توصية تجريد المصاحف عما ليس من القران فالشامل عنده قرانه

وقال ابو ح رحه ومالك رحه المعتبر التواتر في قرآنيته لا في نقله فقط وهو الحق اذ من
الظاهر ان النقل اذا لم يكن على انه قرآن لا يفيد القرآنية والتواتر في نقل البسملة
ليس على انه قرآن والا لم يخالف فيه بل كتب في المصاحف للفصل والتبرك بها او
للاجماع على تقييد التجريد الشامل البسملة به وعلى توصية التجريد عن غيرها مما ليس بقرآن
مسلم ولا يفيد قوله وعدم جواز الصلوة هذا هو الرواية الصحيحة وذكر التمرتاشي
في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها تجوز الصلوة عند ابي ح رحه لكن الصحيح
هو الاول وكذا في كشف البزدوي قوله للشبهة في كونها آية تامة قيل هذا ينبغي
ان لا يتادى فرض القراءة بآية طويلة اختلف القراء في كونها تامة وليس كذلك
فالاولى ان يعلل عدم الجواز بقوة الشبهة في كونها قرآنا قوله انما هو على قصد التيمن
لم يعلل هذا الجواز بالشبهة المذكورة مع انه يجوز تلاوة ما دون الآية لها لان
المقام مقام الاحتياط فلا يجوز لهما قراءة ما لم يتعين انه ما دون الآية الا على
قصد التبرك فان هذا القصد يخرجها عن القرآنية لانها مما يختلف بالاعتبار
وقيد الجنب مما لا بد من اعتباره فيما يختلف به وبهذا يظهر انه لو قرأها مع ما بعدها
الى الآية الثانية على قصد الثناء او التيمن كان ينبغي ان لا ينوب عن قصد القراءة
ويؤيده ما ذكر في القنية نقلا عن شرف الائمة انه لو قرأ الفاتحة على قصد الدعاء
ينبغي ان لا ينوب عن القراءة وفي الفتاوى الصغرى انه ينوب عنها فعلى هذه
الرواية يشكل امر الجواز في الجملة قوله لقوة الشبهة ولهذه القوة لم يجهر بها
في الصلوة الجهرية عند متأخري الحنفية القائلين بانها من القرآن مع ان الاصل
في الاذكار الاخفاء واعلم ان المراد بالشبهة ههنا ما يشبه الدليل وليس به ولو
في اعتقاد الخصم وتقويتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بالامعان وبهذه
الشبهة لا يورث شكا ووهما للطرف الآخر اصلا وانما يورثه لو لم يتعدد ذلك الطرف
على ادلتها فلا ازالها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبرا اصلا لكن لما احتاج
ابطالها الى امعان النظر عند صاحبها الذي تمسك بها معذورا حتى لا يكفر
كما لا يكفر المأول وبهذا يندفع ان اول درجات الشبهة القوية ان يورث شكا
او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا فليتأمل قوله فانه يعد زنديقا او مجنونا

مجنونا يعني ان كان لقصد يعتقد به يعد زنديقا والا فمجنونا قوله بما نقل بين دفتي
المصاحف لا اخفاء في ان المراد بما بين دفتي المصاحف النظم لا النقوش ولا المعنى
بقرينة ما نقل تواترا قوله ان يبقى على عمومه اه ولا يفيد تقييد الجزء بما له نوع اختصاص
بكل كما ذكره الفاضل الشريف في حواشي الكشاف لان كل جزء يصدق عليه
هذا فلا دلالة لما يتميز به كل جزء يطلق عليه القرآن مما لا يطلق عليه وقد يجاب
عن اصل الاعتراض بان المراد بالتعريف تعيين القرآن الذي هو مناط الاحكام
فاذن يكون المراد بالبعض ما يكون مناطا لحكم من الاحكام الشرعية من حرمة
مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وانت خبير بان هذا انما يناسب عرف الفقهاء
واما على مذهب الاصوليين فالاقرب ان يراد كل جزء يدل على الحكم كما اشرنا اليه
قبل قوله خرج بعض ما ليس بكلام تام انخرام البعض بالنظر الى قوله مع انه يسمى
قرآنا اه والا فالخارج كل ما ليس بكلام تام قوله لا المعنى الكلي لانه صرح فيما سيأتي
في موضع بانه لا يحصل معرفة القرآن الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من
اوله الى آخره في موضع آخر صرح بانه لا يعرف القرآن الا بان يقال هو هذا التركيب
المخصوص يقرأ من اوله الى آخره فاذا اريد بالمحدود المجموع وجب ان يراد بالحد
ايضا ذلك واجاب عنه صاحب التوضيح بان هذه الكلمات وهذا التركيب
المخصوص يجوز اطلاقه على كل القرآن وعلى بعضه وضمير قوله من اوله الى آخره راجع
الى الكلام المشتمل على الكلمات الدالة عليه وفي الثاني الى التركيب المخصوص
ولا يخفى ان فيه صرف الكلام عن الظاهر قوله فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني لا يخفى
انه بعينه ما صرح بان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على
المجموع وعلى كل جزء منه لا حاجة الى ايراد هذا السؤال والجواب الا ان
يراد من ذكرهما التوطئة للسؤال الثاني قوله فيكون حقيقة في الكل والبعض
كونه حقيقة في البعض باعتبار ان اطلاق العام وارادة الخاص لا لخصوص
لا ينافي كونه حقيقة وانما المنافي له ارادة الخاص لخصوص كما حقق في المطول
قوله يعني ان جعل التعريف المذكور قبل ظاهر الكلام يشعر بان المذكور من قبيل التعريف
اللفظي الذي سماه الشارح والمص فيما سبق تعريفا اسميا لكن كلام المص يدل

على انه ليس من قبيل ما سمي في الاصطلاح تعريفا اصلا بل تعيين احد محتملي اللفظ
الذي قد علم السامع وضع اللفظ لهما فيحمل التعريف في قوله ثم اردت تحقيقنا
في هذا الموضع ان هذا التعريف اه على المعنى اللغوي وانما لم يحمل كلام الشارح ايضا
على ذلك لانه قد فيما بعد التعريف وان كان للتمييز ان يساوي المعرف مانع
عنه قوله ويميز له فيه ما يحتاج اي وتمييز المعناه قوله لانه ايضا مرادف للكتاب
فيه منع غاية الامر انه ما صدق عليه الوحي المتلو مسمى بالكتاب والقرآن قوله يخرج
منسوخ التلاوة اه لا وجه للاقتصار على بيان خروجه فان ساير الكتب السماوية
والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة ايضا واجبة الخروج فلو
قال يخرج منسوخ التلاوة ونظايره بما نقل الينا تواترا لكان احسن لخروج
الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل انه كلام الله وساير الكتب الالهية
بالينا والاحاديث الالهية والشواذ ومنسوخ التلاوة بتواترا ولا يبعد ان
يقال اراد بمنسوخ التلاوة ههنا ما يشمل ساير الكتب السماوية لان تلاوتها
منسوخة ايضا ولا يلزم فيه سبق التلاوة في كتابنا كما يتبادر من العبادة
وان الاحاديث المتواترة يخرج اذ ليس نقلها الينا في المصاحف بطريق التواتر
لعدم كتبها في زمن الاصحاب قوله فان قلت تعريف الاصولي سياق الكلام
يدل على تقرير الاعتراض هكذا الاصولي لا يعرف الا المعنى ومعرفته وان كانت
يتوقف على معرفة المصحف لكن معرفة المصحف لا يتوقف على معرفة الكلي فقال
في تقريره ومعرفته لا يتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف على معرفته
فقد بعد قوله قلنا لو سلم اشارة الى المنع بناء على كونه الكلي خارجا من الشخص
اي تمييزه اشارة الى انه ليس المراد بالتشخص التعين الشخصي قوله منافية
للسكوت والآفة اراد بهما الباطنيين بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر
على ذلك كما صرح به في شرح العقايد واعلم ان تفصيل الكلام في الكلام
فلا يشتغل به ههنا قوله القرآن كلام الله غير مخلوق ذكر الصغاني فيما
جمعه من الموضوعات ان هذا الحديث موضوع ومن العجايب ان اهل السنة
استدلوا به على عدم خلق القرآن والخصوم اجابوا بان المخلوق بمعنى المفترى

المفترى ولم يتفطنوا لكونه موضوعا قوله عبارة عن ذلك المعنى القديم قيل معنى كونه
عبارة عنه انه دال عليه عقلا دلالة الاثر على مبدائه فان النطق الظاهري
في الانسان كما يدل على مبدا له يغاير العلم والقدرة والارادة كذلك الكلام
اللفظي في الباري تعالى يدل على مبدا له يغاير ساير الصفات قوله لا بد وان
يساوي المعرف الواو في مثل اما عاطفة على مقدر اي لا بد ان يصح وان يساوي
مثلا او لتاكيد اللصوق بين لا وخبره ومعنى لا بد لا فراق ولا عوض ثم ان هذا
ابتناء على ما ادعاه المص في تعريف الاصل او على ان المساوات شرط لجودة
التعريف والا فالشارح ذكر هناك انه لا حاجة الى المساواة قوله كالتعريف عنه
باسم العلم قيل فيه بحث لان السامع ان عرف ذلك الشخص وكونه مسمى باسم
العلم قبل سماعه لم يحصل له معرفة لامتناع حصول الحاصل وكذا ان لم يعرفه وكونه
مسمى به قبل ذلك لاشتراط فهم المعنى من اللفظ بالعلم بوضعه له قوله لان غايته
الحد التام لما كان فيه اشارة الى توجيه كلام المص فان المفهوم الظاهر من تعليله لان
الشخص لا يحد بقوله فان الحد هو المعرف للشيء المشتمل على اجزائه ان المعنى
ههنا امكان التحديد على اصطلاح المنطق وليس كذلك بل المدعى عدم امكان
التعريف الذي يفيد تعيينه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين سواء كان
حدا منطقيا او رسما فاشار الشارح الى توجيهه بان مراده من التعليل
نفي افادة الحد التام الذي هو غاية في افادة تصور الشيء تعيين الشخص
حتى يستفاد منه عدم افادة غيره بالطريق الاولى لكن جعل الحد التام غاية
في ذلك بناء على المشهور المتبادر الى الاذهان والا فقد صرحوا بان الرسم
التام المركب من جميع الذاتيات والعرضيات اكمل من الحد التام قوله على
مقومات الشيء دون مشخصاته اراد بالشيء ماهية الشخص او اراد به الشخص
على حذف المضاف اي ماهية الشيء والا فالتشخص من مقومات الشيء
ولا يشتمل عليه الحد التام قوله الشخص مركب اعتباري هذا محمول على المهملة
التي في قوة الجزئية فان كون بعض الشخص مركبا اعتباريا يكفي لنقض
القاعدة الكلية وهي ان الشخص لا يحد اصلا اذ لو حمل على الايجاب الكلي

قال المص فلا يبعد ان يفعل الفعل ان يقدر والكلام
فلا يبعد ان يجاب بان يفعل اللازم المطلوب لا ابداله
يطلق عليه تقدير تكلم ما يتكلم به وفيه زيادة
تاكيد ومبالغة فليتامل جدا [illegible]

لم يستقم في الواجب تعالى لان تشخصه وان كان زائدا على ماهيته عندنا لكنه غير داخل
في هويته اذ لا قائل بالتركيب **قوله** لفظي والكلام في الحد الحقيقي يحتمل ان
يحمل اللفظي والحقيقي على المعنى المتعارف ويكون قوله ولو لم الاشارة الحسية
المقدمة الاولى ويحتمل ان يحمل اللفظي على الاسمي والحقيقي على ما يكون تعريفا
لموجود كما هو دأب المص والشارح ويكون لو سلم الاشارة الحسية المقدمة
الثانية اذ لا دليل في كلام محشي هذا التعريف على ادعائه انه تعريف حقيقي **قوله**
يجوز ان يذكر معه العرضيات المشخصة ان قلت الحد ما تركب من الذاتيات
مما يشتمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا لانا نقول الحد عند الاصوليين ليس
ما يكون جامعا ومانعا لا ما ذكرت فانه اصطلاح المنطقيين فان قلت
ذكر العرضيات المشخصة لا يشخص المحدود لاحتمالها عند العقل ان يكون
الاخر قلت الغرض منه رد قول المستدل لا يمكن حدها فهو كلام الزامي
لا تحقيقي فليتامل **قوله** فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير القصر اضافي
بالنسبة الى التعريف فلا ينافي قوله سابقا بالاشارة او نحوها وهكذا الكلام
في قول المص اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة **قوله** الا بان يقرأها
من اوله الى اخره ويقال قيل في عبارة الحنفية عبارة المص حيث قدم الاداء
على القراءة والمناسب العكس وانت خبير بان الواو لا يقتضي الترتيب فليس في كلام
المص والشارح ما يقتضي تقدم احدهما على الاخر **قوله** ولا يخفى ان الكلام
اعترض عليه بانه يكفي في تعريف حقيقة القرآن ان يقرأه من اوله الى اخره بحيث
هيئته جمعية في خيال السامع ولا حاجة في ذلك الى ان يشار ويقال هو
هذه الكلمات بهذا الترتيب واجيب بان مراده ان الكلام في تعريف اللفظي بحيث
يحصل حقيقة مسماه من حيث هو كذلك عند السامع للمجردات يمتاز عنده
عن غيره **قوله** والنحو علم يبحث زعم الشارح في شرح الكشاف ان هذا التعريف
بالمعنى العام المتناول للصرف وفسر الاعراب والبناء بالهيئات ولا يخفى انه
تعسف لا يرتكب في التعريفات فان من اخذ في تعريف النحو حيثية الاعراب والبناء انما
اخذها لاخراج الصرف لان الحيثية المميزة فهو الاعلال ثم قد يطلق النحو

النحو على ما يتناول الصرف كما صرح به في شروح الالفية وغيرها الا انه ينبغي ان
يفسر بما يبحث عن احوال الكلم من حيث الهيئات **قوله** الا بتعدد المحال المراد بتعدد
المحال اعم من التعدد الحقيقي والاعتباري لانه تعدد ما ذكر يحصل بصدوره
عن شخص واحد في زمانين **قوله** قفا نبك من ذكرى اه ذهب المبرد في مثله
الى ان تثنية الفعل اعني قفا ونظائره للتوكيد والمعنى مثلا قف قف وانكره الزجاج
وقال بل هو خطاب لصاحبيه في الواقع وقيل العرب يخاطب الواحد مخاطبة الاثنين
والعلة فيه ان اقل اعوان الرجل في ماله واهله اثنان واقل الرفقة ثلثة فجرى كلام
الرجل على ما قد الفه من خطابه لصاحبيه والبصريون ينكرون هذا للزوم اللبس
وقيل اراد قفن بالنون فابدل الالف من النون واجرى الوصل مجرى الوقف و
اكثر ما يكون هذا في الوقف ونبك مجزوم جواب الامر والذكرى بمعنى الذكر ومن
متعلقة بنبك وما بعده بسقط اللوى بين الدخول فحومل وهذه المعدودات
ذات منازل والباء متعلقة بقفا او بنبك او بمنزل وارد بين اجزائه كذا قيل
فاجل وحومل لان بين يقتضي تعدد مدخوله فلا يستقيم العطف بالفاء
الا بالتأويل المذكور وروى الاصمعي وحومل بالواو **قوله** من التاليف
اه ظاهره يوهم ان ما ذكره موقوف على تاليف بين الكلمات الكثيرة وليس
كذلك لان مجرد قوله قفا بل الحرف الاول منه لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال
اعلم ان سياق الكلام على ان القرآن من قبيل ما لا يمكن تعدده الا بتعدد
المحال وفيه بحث وهو ان فيه قرآت مختلفة بزيادة الكلمات ونقصانها
وتبديل الكلمات باخرى فاما ان يقال المجموع القرآن عبارة عن تلك القراءات
اجمعها حتى لو قرأ احد بقراءة واحدة من المتواترات لم يصح بالحقيقة ان
يقال انه قرأ المجموع وحكم بحنثه ان كان حلف انه يقرأ مجموع القرآن وبعدم
حنثه ان كان حلف انه لا يقرأه والظاهر ان هذا خلاف العرف والشرع
واما ان يقال هو عبارة عن تمام ما يشتمل على الواحدة المعينة من تلك القراءات
وهو تحكم او على واحدة منها على الاطلاق فيتعدد ذاته بدون اعتبار المحال
قوله ظاهر تعريف المجموع الشخصي لان من تبعيضية والسورة المنكرة عامة لعموم

التحدي وظاهر ان الذي كل سورة بعض منه مجموع القرآن ليلا من جنسه في البلاغة
والفصاحة فيه بحث اذ يلزم من هذا التوجيه ان لا يتناول التعريف لا قصر السورة واقلها
ثلث ايات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز وليس هي الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه
ويمكن ان يجاب عنه بان الآية الواحدة مثل السورة في علو الطبقة لان الله سبحانه
عالم بجميع الاحوال وكيفياتها فيلزم ان يكون كلامه مشتملا عليها في اعلى المراتب الا
ان ما دون السورة لقلته يمكن البشر الاتيان بمثله وان لم يقع وبالجملة التفاوت
الحاصل بين الاية والسورة وكذا بين الايات بالنظر الى ان الاحوال المقتضية للاعتبارات
في بعضها اكثر فالمقتضيات المرعية فيه ازيد من المقتضيات المرعية في الاخرى وذلك
لا يقدح في ان يكون كل منها في الطرف الاعلى الحد في مرتبة من البلاغة فوقها
بالنسبة الى ذلك العدد لوجوب اشتمال كل اية مثلا على جميع المقتضيات التي في نفس
الامر بناء على احاطة علمه تعالى بجميعها الا ان هذا الجواب انما يتم اذا ثبت ان الآية
الدالة على الحكم كلام تام المبتدأ اذ لا يوصف بالبلاغة في المشهور الا ذلك وفيه
تامل بعض مترجم او لو آخره الحمد فانه منقوض بالاية فانها ايضا
مترجم اوله او آخره والقول بان المراد مترجم اوله بالابتداء وبالتسمية ان كان ذلك
قرآنا ونحوه ان لم يكن وآخره بالانتهاء اليها والى نحوها تعسف لا يفهم من التعريف
فالاولى ان يقال السورة بعض مترجم توقيفا اي مسمى باسم كالبقرة وآل عمران
وآية الكرسي مجرد اضافة لا تسمية وتلقيب كما ذكر الشارح في حواشي الكشاف قرآنا
كان او غيره بدليل ورد عليه بان السورة غلبت في عرف الشرع على بعض القرآن المترجم
اوله وآخره توقيفا من بين السور كالكتاب من بين الكتب ولذا عرف صاحب الكشاف
السورة بالطائفة من القرآن المترجمة آه وتعميمها سور غير القرآن عدول من اللفظ الى
الخفي ومن الحقيقة الى المجاز العرفي كما ذكره نفسه في تعريف المصحف بما جمع فيه الصحائف
واجاب في فصول البدايع عن الدور بان غير القرآن تميز بتصور ماهية الاصطلاحية
فيجوز ان يتوقف معرفة السورة على تميزه ويكون الموقوف عليها تصور ماهيته
ويقرب من هذا ما ذكر الشارح في المطول دفعا للدور عن تعريف السكاكي علم المعاني
بتتبع خواص تراكيب الكلام ولهذا احتاج قيل عليه لا احتياج الى قوله منه ليس

ليس لتمييز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان ان السورة من جنسه في البلاغة وجوابه
ان تقدير الجنس انما هو على تقدير ان لا يكون المحدود كل القرآن بل الكلي الشامل للكل
والجزء على ما يدل عليه صريح كلامه ولو منع الحصر فاي حاجة الى بيان ان السورة
من جنس الكلام المنزل في البلاغة حتى يحتاج الى قوله منه لذلك البيان نعم يمكن ان
يقال انما ذكر قوله منه لانه اراد تعريف المجموع وبدونه يصدق على المعنى الكلي الشامل
للكل والبعض اي بيان اقسام الخصوص والعموم والاشتراك واشباهها من
الاعراض الذاتية للدليل السمعي والتقسيم يتضمن اثباتها له في الجملة فلذا عد بيان
الاقسام من البحث واما التعريف فليس فيه شائبة حمل العرض الذاتي فيخرج عنه
بالضرورة ولم يبين في علم العربية مستوفى فقيل عليه مباحث الحقيقة والمجاز الاخر
المتعلقة بافادة المعنى وقد بين في علم العربية مستوفى فكيف يصح التقييد بقوله
ولم يبين في علم العربية مستوفى وايضا التعريف والتنكير مما له تعلق بافادة
الاحكام الشرعية حيث قالوا المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى وغير
ذلك فكيف يستقيم قوله لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير واجيب عن الاول
بمنع كون البحث عنهما مستوفى في علم العربية ولو سلم فقول الشارح بناء على الغالب
وعن الثاني بان البحث عنهما استطرادي ولذا قال الشارح هناك لما جر الكلام
ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت
نكرة لا يقال المراد آه حاصل السؤال ان اضافة المباحث الى ضمير الكتاب المفيد
للتخصيص يخرج تلك المباحث لانها لا يختص بالكتاب بل يعمه وغيره فلا حاجة
في اخراجها الى ما ذكره من التكلف وحاصل الجواب ان التخصيص الحقيقي لا يمكن
ههنا والا لم يكن المباحث المورودة في الباب الاول بل الثاني ايضا مباحث
الكتاب لتناولها السنة ايضا كالاعراب والبناء وغيرهما يريد ان اللفظ
الدال آه يريد شرح قول المص في المتن قبل بيان النظم في الشرح قسم اللفظ
بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات فيندفع توهم صاحب الترجيح ان الشارح
ذكر التقسيمات اولا ثم ذكر تقسيم النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم النظ
ان المراد بالمعنى الثاني غير الاول ولهذا اتى بالظاهر موضع المضمر فلو نكر لتعين

ذلك لكان اولى لان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالغالب ان الثاني عين الاول
وانما قلنا ان الثاني غير الاول لان المراد بالثاني المعنى الموضوع له وبالاول ما يعم
وغيره فان دلالة اللفظ على المعنى المجازي بواسطة الوضع اي وضع المعنى الحقيقي
ولهذا قسموا الدلالة اللفظية الوضعية الى ثلثة اقسام ثم الضمير فيه راجع الى
مطلق المعنى لا الى المعنى الثاني لانتقاضه بالمجاز اللهم الا ان يستثنى ولا الى
الاول لئلا يرد الثابت بغير العبارة فان اللفظ ليس مستعملا فيه كما ستعرفه
وضمير عليه راجع الى مطلق المعنى ايضا فانه اقرب من رجعه الى المعنى الاول لئلا
ينتشر الضماير والمراد بالمعنى في قوله الى معناه ما يعم الموضوع له ليلايم قوله وان
كان باعتبار دلالته عليه فان التقسيم الرابع ليس بالنسبة الى الموضوع له كما لا يخفى وليتامل
فذهب بعضهم استدل الذاهبون الى الاول بان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة
فقال في وجوه النظم وفي وجوه البيان بذكر النظم وفي استعمال ذكر النظم ولم يذكره في التقسيم
الرابع فينبغي ان يجعل اقسام التقسيمات الثلث الاول للنظم واقسام التقسيم الرابع
للمعنى وانه تسامح في البيان واستدل الذاهبون الى الثاني بانه ذكر في الدلالة و
الاقتضاء ولا شك ان الثابت بهما هو المعنى ولم يقل في العبارة والاشارة الثابت
بالعبارة والاشارة فظهر انها اقسام المعنى لا من اقسام اللفظ وان توسع
في العبارة صفة اللفظ اما العربية فقط فظ واما المكتوبة فلما صرح به في شرح
المقاصد من ان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه فالمكتوب هو اللفظ وان كان المثبت
في المصحف هو الصور والنقوش كما سبق واما النقل بالتواتر فلان خصوص المعنى
لم ينقل بالتواتر ولكن لم فالمراد اختصاصه بالمجموع فان روعيت على ما ينبغي بقدر
الطاقة هذا يستدعي ان لا يكون الرجل بليغا الا اذا راعى قدر ما يفي به طاقته
حتى لا يقدر على كلام ابلغ من هذا الموجود وفي لزومه في البلاغة تردد اللهم
الا ان يراد مراده من قوله صار الكلام بليغا انه يكون كاملا في البلاغة لا الى حد
الاعجاز بدليل قوله واذا بلغ والجواب انه هذا يصح من اعجاز النظم فيه بحث اذ يحتمل
ان يكون مراد القائل ان الاطلاع على معاني القران نفسها والاحاطة بها علما مع
قطع النظر عن الدلالة عليها بالكلام خارج عن طوق البشر فلا يكون من اعجاز النظم

النظم وكون هذه المعاني بحيث لا يحتملها غير كلام الله تعالى ورجوع هذا الى اعجاز النظم لا
ينافي كونها في نفسها بحيث يكون الاطلاع عليها والعلم بها خارجا عن طوق البشر
ولا يستلزم كون هذا ايضا من اعجاز النظم فليفهم ومن الشايع مرتبط لقوله كما قالوا
القران هو النظم والمعنى او ما بينهما من تتمة الاول دفع التوهم قيل التوهم المذكور يندفع
بان يقال القران اسم للنظم الدال على المعنى والجواب انه تعيين الطريق وليس من داب
المناظرة على انه فيما اختاره الشارح يكون المعنى ركنا كما هو المناسب لغرض ابي ح
المراد من النظم هنا اللفظ وللتنبيه على هذا قال الشيخ قسم اللفظ بعد ان قال ان كان
القران نظما دالا الخ ولم يقل قسم النظم وانما قال هنا لانه قد يطلق ويراد به الشعر
والمعنى المصدري واللفظ المرتب وهذا لا يدفع توجه الايراد الثاني كما زعم صاحب
الترجيح لان سوء الادب بالنسبة الى استعمالها باق حيث يقسم الى الخاص والعام
فيبحث لان مورد القسمة هنا اللفظ لا النظم فلا احتياج الى تفسير النظم باللفظ
وان فسر المصنف واما وجه ترتب الجزا على الشرط فواضح اذ يكفي في ذلك كون اللفظ
جزءا من النظم اللهم الا ان يقال وهذا التوجيه يظهر ايضا صحة تقسيم الكتاب
الى الاقسام وذلك لان المراد بالكتاب المجموع الشخصي او المفهوم الكلي الشامل للكل
والبعض الدال على الحكم وذلك اية اية كما مر ومن البين ان بعض الاقسام ليس بهذه
المثابة قلنا النظم حاصل الجواب ان اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى
الاصل بل مجاز اطلاق اللفظ على الرمي فافترقا فلو قال بدل قوله فالمراد به اللفظ
فالمراد به العبارة لكان انسب ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر عرض عليه
بمنع كون هذه الرخصة رخصة الاسقاط بل هو رخصة الترفيه والمتحرر صرح به الامام
برهان الدين في شرح البزدوي كيف ولو كان رخصة اسقاط لما جاز العمل
بالعزيمة فانه من احكام رخصة الاسقاط اتفاقا ثم العامل بالعزيمة كما في المسافر اثم
للابدع وههنا ليس كذلك اذ لو قرء بالعربي يجوز ويسقط به الفرض اجماعا بل
هو اولى لسلامته عن الخلاف وقد يجاب بان المسقط لزوم النظم لا نفسه كما دل عليه
صريح عبارة الشرح ولا نم ان جواز القراءة بالعربي فيهما باعتبار ان النظم لازم
بل باعتبار انه موجود ووقوعه عن الفرض لا يدل على اللزوم كما لو قرا زايدا على

اصل الفرض في الصلوة   وقد يتكلم بكلمة او اكثر ظاهره يدل على انه لو قرأ بالفارسية
مقدار ما يجوز به الصلوة لا يجوز ولا يجوز وانما الجواز ان يتكلم بترجمة كلمة او
او كلمتين في اثناء القراءة   واما الكلام في انه دعوى الشيء كيف لا يكون لازما فيجيء
هو قوله فيما بعد والمتأخرون من الائمة على الاحتياط لقيام الركن اللغوي على المعنى
قلنا اقام العبارة الفارسية الظاهر انه اختيار للشق الثاني وحاصله انه لا يلزم
من عدم كون المعنى قرآنا عدم فرضية قراءة القرآن لان العبارة الفارسية اقيمت
مقام العربية فيحصل قراءة القرآن بهذا الاعتبار وتوهم كثير من الناظرين ان
الجواب باختيار الشق الاول نظرا الى ان ظاهر قوله فيجعل النظم ركنا الى قوله في
الشق الاول من السؤال يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن ولا وجه له لان مجرد المعنى
اذا كان قرآنا يلزم اللازمان المذكوران ولا يدفعه اقامة العبارة الفارسية مقام
النظم المنقول لان الكلام مسوق على كون مجرد المعنى قرآنا وهو ظاهر على المتأمل نعم
ههنا بحث وهو ان التسمية مع كونها من القرآن في الصحيح لما لم يكن آية تامة
عند الشافعي رحمه لم يتأد به فرض القراءة المقطوع به لايراث خلافه شبهة فكان
ينبغي ان لا يتأدى بالمعنى المجرد بدون النظم لما ان المعنى المجرد ليس قرآنا عندهما
لان خلافهما ليس دون في ايراث الشبهة من خلافه مع ان خلافه مع الاتفاق في القرآنية
في كونه آية تامة وخلافهما في كونه قرآنا على ان الكلام مسوق على ان المعنى المجرد ليس
قرآنا عند ابي حنيفة رحمه ايضا فتامل   بدليل لاح له كان ذلك الدليل ما نقل عن
بعض الافاضل من ان من في الآية للتبعيض وبعض ما تيسر من القرآن نوعان بعض تركيبي
كالآية ونحوها مما هو بعض من التمام وبعض بسيطي كالمعنى بدون النظم العربي
فيكون كل منهما جائز القراءة مع عدم عجز لعموم البعض لهما وهذا انما يظهر اذا جعل
القرآن عبارة عن مجموع اللفظ والمعنى   فان قيل فعلى الاول يمكن ان يدفع
بان يحمل الآية من قبيل عموم المجاز بان يراد من القرآن النظم الدال مطلقا ذكرا للخاص
وارادة العام   ويثبت الحكم في المجاز بالقياس فيجب وهو انه ينبغي ان لا يتأدى
فرض القراءة المقطوع به بالقياس لانه مظنون واعترض ايضا بلزوم الزيادة على الكتاب
بالقياس مع عدم جوازها لكونها في معنى النسخ واجيب بانها انما يلزم اذا كان اللفظ قطعيا

محصول الجواب منع عدم اعتبار النظم
ومنع عدم صدق الحد على تقدير
كون القرآن عبارة عن المعاني تارة
ومحصله منع الشرطية ومنع محالية
عدم اعتبار النظم تارة اخرى
ومحصله منع بطلان التالي
تامل م

قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان كثيرا من اهل التفسير ذهبوا الى ان المراد من القرآن
الصلوة والمعنى والله اعلم فصلوا ما تيسر من الصلوة ولو سلم ان المراد ذلك فهو عام خص
منه البعض وما دون الآية كما في انه حج يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
وفيه اشكال لان جمهور المفسرين على ان القراءة فرض بهذه الآية اللهم الا ان يحمل على الفرض
العملي لا الاعتقادي فليتأمل   وقيل الخلاف في الفارسية لانها قريبة من العربية
في الفصاحة وقيل لانها لغة اهل الجنة كالعربية ذكره في شرح المنظومة المسمى با
بالتحقيق   بل للتطهير ايضا عدم جواز مداومة القراءة بالفارسية للمتطهر يدل على
عدم جوازها للجنب والحائض ليس لعدم كون النظم لازما في غير جواز الصلوة ليكون
ناقضا لقوله جعل لازما في غير جواز الصلوة كالذي ذكره بقوله فان قيل ان
فان قيل المتأخرون على انه يجب بسجدة التلاوة قيل لا يلزم من القول بسجود التلاوة
على من قرأ بالفارسية وحرمة مس مصحف رقم بها للجنب والحائض القول
بصدق القرآن عليه فان القول الاول الاحتياط به وليس باقل من ايراث الشبهة
والعبادات كالكفارات مما يثبت بالشبهات وكذا الحرمة واجاب الامام برهان
الدين في شرح الذي روي عن المشايخ بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام
الله وان لم يكن قرآنا فيحرم مسه لغير المتطهر وقراءة الحائض والجنب كالتورية
والانجيل وعن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لانها من اركانها
وبينهما مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان يلحق بالصلوة بواسطتها
وركنية النظم قد سقطت في الصلوة فسقط فيما الحق بها   قال فخر الاسلام
ليس هذا استدلالا على رجوعه بل هو بيان وجه الرجوع   حيث وصف
المنزل بالعربية في قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله وانه لتنزيل رب العالمين
على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانما قال يخالف ظاهره لاحتمال
ان يرجع الضمير في الآية الاولى الى السورة ويكون التذكير باعتبار كونها قرآنا
ويتعلق بلسان عربي في الآية الثانية لقوله من المنذرين لا لقوله لتنزيل على انه يحتمل
ان يكون محمولا على التغليب فلا ينافيه التكلم بكلمة او اكثر بالفارسية على ما هو
المحمود   وفخر الاسلام قدم عبارة فخر الاسلام هكذا والثاني في وجوه

البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان فيمكن
ان يقال قسم الاستعمال بالنسبة الى قسم البيان بمنزلة المركب من المفرد لان القسم الثاني في بيان وجوه
نفس البيان والقسم الثالث في بيان كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان والمفرد
مقدم على المركب طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع وايضا الاستعمال وسيلة الى
البيان والوسيلة احط من المتوسل اليه ثم ان الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب
الدلالة اذ الذي بحسب الاستعمال ما في الصريح والكناية فلا بد ان يقدم اقسام الظهور
والخفاء على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هي في الحقيقة اقسام الدلالة و
تسميتها اقسام البيان لكونه مسببا عنها   نوعان تصرف في اللفظ بجعله بحيث
يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا والتصرف في المعنى بجعله بحيث يفهم من اللفظ
بالظهور والخفاء بمراتبهما وهو معنى جعله موضوعا له ولفظ اما اشارة الى المتصرف
المنقسم الى النوعين او الى التصرف في المعنى   حتى كانه لوحظ الحاصل ذكرهم ان المص اعتبر
ظهور المعنى وخفاءه بالفعل وهذا بعد الاستعمال وفخر الاسلام اعتبر كونهما بالقوة
اي كون المعنى بحيث يظهر ويخفى من اللفظ وهذا قبل الاستعمال او يقال اعتبر المص
الظهور والخفاء في الخارج وهذا بعد الاستعمال وفخر الاسلام اعتبرها في الذهن
والملاحظة وهذا قبله ولكل وجهة هو موليها   فاما على الانفراد وهو
الخاص المفهوم منه الخاص الشخصي واما الخاص النوعي كرجل وانسان فيدل
على الاشتراك بين الافراد   اسقط المأول عن درجة الاعتبار قيل انما اسقط
لان الترجيح في المأول ليس باعتبار الوضع بل بتامل المجتهد فلا دخل له في الدلالة
الوضعية ورد بان المعدود من اقسام الوضع هو المشترك الذي يرجح بعض
وجوهه بالتامل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي كما سيأتي تحقيقه   لانه
ان ظهر ان قلت ما الفرق بين الصريح والظاهر وبين الكناية والخفي حتى عدت
اقساما متقابلة قلت لا شك ان تعدد هذه التقسيمات بتعدد الاعتبارات والمعتبر الملحوظ
في القسم الثاني الاستعمال في المعنى الظاهر والخفي وفي الثالث نفس ظهور المعنى وخفاؤه والفرق
ظ   وان خفي معناه ان قلت قد جعل الله سبحانه كتابه العزيز مشتملا على قسمين
بقوله عز من قائل وهو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر

واخر متشابهات فمن اين دفعت هذه التقاسيم المفصلة المخالفة لظاهر الكتاب قلت قوله تعالى
واخر صفة لمحذوف دل عليه الفاء وهو آيات وتقديره ومنه آيات اخر متشابهات فهذه
يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على انه ليس فيه غيرهما وانما خص القسمين
لانهما في اعلى درجات الظهور والخفاء   الا ان هذا وجه ضبط دفع لما قاله
صاحب التحقيق ان الاولى ان يضرب عن هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه الا
تخصيصات غير تام يظهر بادنى تامل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا
لكنا مما يمكن ضبطه فحق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية
في وجوه النظم الوجوه هي الجهات والاعتبارات والمراد الاقسام الحاصلة بتلك
الاعتبارات وهذا التفسير يظهر اطراده في التقاسيم الاربعة بخلاف تفسيرها بطرق النظم
صيغة ولغة وكان السر في سكوت الشارح عن تفسيرها في التقسيم الاول وتفسيرها
بالطرق في الثلاثة الاخيرة هو هذا   لان الصيغة هي الهيئة العارضة وانما قدم
فخر الاسلام الصيغة على اللغة مع تاخرها وجودا عنها على ما ذكره لان اكثر
الحقائق دال على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية
وللتنبيه على هذا اورد فخر الاسلام الصيغة والهيئة ولم يذكر الوضع مع انه احضر
على ما ذكره الشارح من ان الواضع وضع الهيئة ايضا   والواضع كما عين
حروف اه قيل عليه الواضع ما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص بل تلك
الحروف مع هيئة ليست في ضرب وهي فتح الضاد مع سكون الراء اجيب بان الواضع
وضع ضرب لذلك المعنى كما ذكر بوضع شخصي ثم وضع حروفها بهذا الترتيب بشرط
عروض واحدة من الهيئات التي وضعها للمضي والاستقبال لها لذلك
المعنى ايضا في ضمن وضع نوعي كان يقال ان لفظ وضعته للدلالة على حدث
فنفس حروفه اذا قرنت بهيئة من تلك الهيئات عينتها لذلك الحدث   وعرض
التقسيم الثاني اي في ترتيب المص والانهى الثالث في ترتيب فخر الاسلام وهكذا حال
قوله وعن الثالث   وفي طرق جريان النظم فيه بحث وهو ان كلامه اذا حمل
على انه اعتبر اضافة الطرق الى كل من الاستعمال والجريان على حدة لا يبقى حينئذ فرق
بين الصريح والكناية وبين اقسام القسم الثالث اذ مآل الطرق جريان النظم في

بيان المعنى واظهاره وطرق اظهار المعنى ومراتبه كما ذكر في القسم الثالث واحد فالوجه
ان يحمل على اضافة الطرق في التقسيم الثاني الى مجموع الاستعمال والجريان والاولى
ان يرجع ضمير جريانه الى الاستعمال لا الى النظم فليتامل لان الاستعمال مقدم على
ظهور المعنى رده الجد في فصول البدايع بان الظهور والخفاء في وجوه البيان
ليس الا بحسب الدلالة اذ الذي بحسب الاستعمال في الصريح والكناية فلا بد ان يقدم
اقسامها على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هي جهة الحقيقة اقسام الدلالة
وتسميتها اقسام البيان لكونه مسببا عنها في معرفة وجوه الوقوف على المراد
اعترض الجد في فصول البدايع على نفس المص عن وجوه الوقوف بكيفية دلالة اللفظ
على المعنى بان الوقوف متاخر عن الاستعمال والدلالة بكيفيتها متقدمة على الاستعمال
المتقدم على الوقوف فكيف بنفس الوقوف بتلك الكيفية بجميع ما يصلح له من احاد الكثير
قيل عليه ما يصلح له لا يلزم ان يكون من احاد ذلك الكثير بل يجوز ان يكون
من اجزائه كما سيصرح به عند بيان الوضع للكثير ويمكن ان يقال الاحاد
كما يستعمل في الجزئيات يستعمل في الاجزاء ايضا كما سياتي في اطلاق الاحاد على
اجزاء الماهية وهذا التعريف شامل اجاب عنه بعض المتاخرين بان المراد
بالوضع للكثير ان يكون من واضع واحد بالشخص او بالنوع او ان لا يتخلل بين
الوضعين نقل وهو مردود لعدم دلالة اللفظ عليه نعم يمكن ان يقال المراد من
الوضع ما هو المتبادر منه وهو وضع اللغة ايضا قد يمنع عدم كونها من المشترك
وتصريح البعض لا يكون حجة على الاطلاق واما ما قيل من انه ليس المراد ههنا تحقيق
حقيقة المشترك بل تميزه من سائر الاقسام وقد حصل بهذا القدر
ففيه بحث لان المنقول داخل في احد الاقسام الباقية ولم يتميز المشترك عنه بالقدر
المذكور والاقرب ان يقال قيل فيه بحث لان خروجه بالاخير لا ينافي
اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الش في المطول في تعريف المجاز العقلي والجواب
انه ذكر فيما اذا ذكر قيدان تنفرد كل منهما بفائدة ويشتركان في اخراج شيء
وليس ههنا كذلك نعم يرد ان يقال هذا القيد وان فرض ان الغرض الاصلي منه هو
التحقيق يخرج المشترك وبعد خروجه عنه لا معنى لخروجه بقيد مسبوق فالاوجه ما

ما ذكره المص لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق اعترض عليه
صاحب الترجيح بان اللفظ المشترك لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها معا حتى ينتفي
عنه الاستغراق لها وانما يراد به احدها وهو مستغرق لجميع ما يشمله المراد منه فهو
مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد واجيب بان اللفظ
المشترك ليس بمشترك بالنظر الى احد معانيه بل هو بالنسبة اليه عام مندرج تحت
الحد كما ذكره بقوله واما بالنسبة الى افراد معنى واحد الخ وانما اشتراكه بالنظر الى
معانيه ثم الصلوح لجميعها معا ليس بشرط في صورة النفي اذ قد يكون انتفاء
الاستغراق لجميع ما يصلح له بانتفاء ما يصلح له ابتداء ولكن ان يكتفي في الجواب
بكفاية الصلوح بحسب الدلالة وان لم يتحقق بحسب الارادة فليتامل والمشترك
مستغرق بمعانيه على سبيل البدل قد يجاب عنه بان صح في بحث العام ان معنى الاستغراق
على سبيل البدل ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر
فالامر الاول منتف في المشترك كما سياتي من ان الحكم لا يتعلق الا بواحد من معانيه
فلا يدخل المشترك في حد العام وان اخذ الاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول
والبدل فليفهم ومع يدخلان اي على تقدير تفسير الاستغراق على سبيل البدل
بما يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيه وبالجملة نسبة المشترك الى مفهوماته
نسبة النكرة الى افراد مفهومها من غير تفاوت في الاستغراق وعدمه حتى لو فسر
الاستغراق على سبيل البدل بان يصدق الشمول لكل فرد لكن بصفة الانفراد
حتى لا يتعلق الحكم دائما الا بفرد كان متناولا لمثل من دخل داري اولا
دون النكرة في الاثبات لكن لا يخفى انه لا يتناول المشترك بالنسبة الى معانيه
وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله فانها مستغرقة كل فرد على سبيل البدل
وقوله يستغرق الاحاد على سبيل البدل بمنعهما بناء على انه اعتبر في الاستغراق
على سبيل البدل شرط الانفراد وذا منتف في النكرة المثبتة مفردا او جمعا لتعلق
الحكم فيها انما هو بواحد واحد ان كانت مفردة او جماعة جماعة ان كانت جمعا
سواء كانا مجتمعين او متفردين عنه ووجه الاندفاع ان اعتبار هذا الشرط انما
هو في التفسير المشهور وهذا التفسير لا يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيه كما عرفت

فتامل   قلنا لو سلم اشارته الى المنع لما بقي الان من معنى الوضع للكثير   والمراد
بالوضع للكثير اعترض عليه بان لفظ المجموع في قولنا مجموع الرجال كذا من افراد
العام مع انه ليس فيه وضع للكثير بشيء من المعاني المذكورة اذ ليس شيء من
وحدان الكثير نفس الموضوع له ولا جزئيا من جزئياته وهو ولا اجزاء لمفهوم الموضوع
هو له بل جزء لما صدق عليه هذا المفهوم واجيب بانه نزل ما صدق عليه الموضوع له
منزلة الموضوع له واجزاؤه بمنزلة اجزائه كما يدل عليه جعل الرجل والفرس من
قبيل الموضوع للكثير بحسب الاجزاء   يندرج فيه المشترك فيه لف ونشر لكن اندراج
المشترك باعتبار الشق الاول فقط واندراج اسم العدد باعتبار الثالث فقط واما
العام فاندراج بعضه باعتبار الشق الثاني كالمعرف باللام والكل الافرادي و بعضه
باعتبار الثالث كالمجموع والكل المجموعي   كاحاد المائة قيل فان كل واحد من
تلك الاحاد يصدق عليه انه واحد من المائة كما يصدق على كل فرد من افراد الانسان
انه انسان فتناسب تلك الاجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتحدة بحسب ذلك المفهوم وفيه
بحث لان كل واحد من اعضاء زيد يصدق عليه انه عضو من زيد فلا تفاوت والظاهر
ان ما ذكره الشارح مبني على ما حققه في موضعه من اجزاء العدد هي الوحدات لا غير
وهذا معنى الوضع النوعي لذلك لفظ هذا اشارة الى ما يتضمنه الكلام كانه قال
قد يثبت باستعمال الائمة للنكرة المنفية حكم الواضع بانه كلما وقع نكرة في سياق النفي
فالحكم منفي عن كل فرد من افرادها وحكمه هذا هو معنى الوضع النوعي واعلم ان الوضع
بالمعنى الذي اشرنا اليه مختص بالحقيقة وله معنى اخر مختص بالمجاز وهو حكم الواضع
بان كل معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى
متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا والمتبادر من الوضع هو الوضع الشخصي
والوضع النوعي بالمعنى الاول فلا يكون على ذكر منك   كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت
له بالوضع الشخصي اورد عليه انه ان لم يرد منها عموم الافراد واستغراقها فليست
عاما بمقتضى التعريف وان اريد ذلك فقد استعملت في غير ما وضعت له بالوضع الشخصي
ويؤيده تصريحه فيما سبق بكونها موضوعة بالوضع النوعي واجيب بانه كلام
على السند وقد يتكلف في الجواب بان المراد ان نفس النكرة لم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع

بالوضع الشخصي واما الوضع النوعي فبالنسبة الى وقوعها في سياق النفي   انما
يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها يعني انه انما يصلح للاول وليس مستغرق بالنسبة
اليها فيخرج بالنسبة اليها بقيد الاستغراق وليس يصلح الثانية ضرورة انه لا يطلق
عليها فيخرج بالنسبة اليها بقيد الصلوح   لانا نقول اراد بالصلوح الاولي
ان نفس الصلوح بما يتناول الاقسام الثلثة الى المعنيين المذكورين في قوله
او صلوح اسم لكل واحد من وحداته الذي هو نفس مدلول ذلك الاسم كيلا يتوهم
في اول الراي اختصاص الصلوح بالامرين مع فيه بحث وهو ان تعميم الصلوح
بقيد جعل ما يتضمنه المائة من الاحاد مما يصلح له المائة ولا يخرج جزئيات المائة
من كونها ايضا مما يصلح له وقد عرفت ان المائة ليست مستغرقة بالنسبة الى تلك الجزئيات
فيخرج اسماء العدد من تعريف العام بقوله مستغرق بجميع ما يصلح له لانها
ليست مستغرقة بالنسبة الى بعض ما يصلح له اللهم الا ان يقال يكفي في عدم خروجها
بقيد الاستغراق الجميع انها مستغرقة بجميع ما يصلح له من نوع المعنى باعتبار الدلالة
التضمنية فالحق ان يقال اسماء العدد لها جزئيات واجزاء فبالنظر الى الاول
يخرج بقيد الاستغراق وبالنظر الى الثاني يخرج بقيد غير محصور لا يقال قوله
غير محصور لا يخرج اسماء العدد مطلقا وذلك لانها وان كانت محصورة باعتبار
الاجزاء لكنها غير محصورة باعتبار الجزئيات لانا نقول قوله محصور وقع في
سياق النفي فيقتضي انتفاء الحصر مطلقا   او تضمناه هذا اما تسامح او على
اصطلاح الاصول والا فاحاد المائة لما صدق عليه المائة لا للموضوع له الذي هو
المفهوم الكلي   مرفوع صفة لفظ ويجوز ان يكون مجرورا كما قيل صفة كثير
ومعنى استغراق الكثير ان لا يكون شيء يتناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير
عند من يقول باستغراقه نظرا الى ظاهر قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله حيث
صح الاستثناء وان رد بمنع كون الا للاستثناء بل هو صفة بمعنى غير   يدل
قرينة على عدم استغراقه ويرد على المص ما نقل من الشارح من ان مفاد هذا التقسيم انما هو
باعتبار المعنى المتبادر من الوضع وهو الوضع الشخصي او النوعي الذي ليس في المجاز
فالمقسم هو اللفظ الدال على المعنى بالوضع والدال على المعنى بالقرينة ليست من اقسام

اللهم الا ان يقال القرينة اذا دلت على خروج بعض افراد الجمع المنكر مثلا فلا يلزم ان
دلالته على الافراد الباقية ليست بحسب الوضع غاية الامر ان خروج بعض الافراد عنه بالقرينة
فالقرينة انما يلاحظ في عدم ارادة الخارج لا في الدلالة على الباقية وسيجيء في
اخر البحث تتمة لهذا الكلام   بل كل عام مقصور اعترض عليه بمنع كون هذا الاعتبار
الكلي مقتضى عبارة المص لان مراده من الجمع المنكر الذي يدل القرينة على عدم استغراقه
ما لم يكن قرينة مخصصة العقل لان المخصص ان كان هو العقل فهو في حكم الاستثناء
وبه لا يخرج العام عن كونه مستغرقا على ما سياتي واجيب بان معنى ما سياتي
هو ان المخصص اذا كان هو العقل فهو في حكم الاستثناء لبيان ان العام مستغرق بعد
التخصيص كما في الاستثناء بل ان العام اذا خص منه البعض بقرينة العقل فهو قطعي
في الباقي كما في الاستثناء لا يورث شبهة والا فالمراد بالاستغراق ان كان
ما هو بحسب اصل الوضع من غير ملاحظة القرينة المخصصة فالجمع المنكر مع القرينة
المخصصة عند من يقول باستغراقها بدونها مستغرق بها ايضا وان كان الاستغراق
بحسب الارادة فالظاهر انه ليس بمستغرق   وفساده بين قيل فساده ممنوع لان اللفظ
الذي كان عاما ثم قامت القرينة على خروج بعض من عمومه لا نم انه عام حقيقة بل كيف
عاما باعتبار ما كان ولئن سلم ان البعض يسمى عاما حقيقة فمن الجائز ان يصطلح
البعض على عدم تسميته عاما ولا مشاحة فيه فان قلت العام الذي خص منه البعض
في نفسه عام لانتظامه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعده لان المخصص بين
ان ما خص منه لا يصلح له فهو اذن منتظم جميع ما يصلح له بعد التخصيص قلت
المخصص لا يمنع الصلاحية بحسب الدلالة بل بحسب الارادة نعم يرد على النص ان الاستغراق
متحقق في الجمع المنكر بحسب الدلالة والوضع وانه لم يستغرق بحسب الارادة ولو اعتبر
الاستغراق بحسبها لما ناسب التقسيم بحسب الوضع فليتامل   كما ذكر في التلويح قيل جعل
المشترك قسيما لما ذكر من الاقسام ليس كما ينبغي لان تغيرها صاحب التوضيح بغير ما ذكر في
هذا الكتاب من تفسيراتها   لان الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وذلك
لان صيغة المشترك يدل بالوضع قبل التاويل على احد مفهوميه وبعده لم يتغير
تلك الدلالة فكان من اقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر اقسام الماول فان قلت

فان قلت النظر في هذا التقسيم الى دلالة اللفظ بعينه على المعنى بالوضع من غير نظر الى
امر اخر فلا يستقيم جعل الماول من هذا القسم لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام
التاويل اليها لا بمجردها قلت ملاحظة امر اخر في المشترك لا لاجل دلالة اللفظ على
المعنى بل لتعيين المراد فيستقيم   كما في ثلثة قروء فان الحنفية تاملوا فوجدوا الكلمة
موجودة قد وضع لمعنى الاجتماع ولذا سميت القراءة قراءة لاجتماع الحروف و
الكلمات فحملوها على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الاطهار
ومعنى كونه من اقسام انما يضاف الحكم بعد التاويل الى الصيغة لما سبق من ان التاويل
لتعيين المراد لا لاجل دلالة اللفظ فانها بالوضع كما كان قبل التاويل ونحن نجيب
لانه يجب ان يجعل المفسر من المشترك ايضا قسما من هذا التقسيم لعدم ظهور فارق
بينه وبين ذلك الماول لوجوب العمل من اقسام هذا التقسيم وعند ذلك المفسر من اقسام
التقسيم الثالث اللهم الا ان يقال الحكم في المفسر يضاف الى المفسر القطعي لقوته بخلاف
المفسر الظني   وقيل المراد بغالب الراي اي قيل في الجواب عن الايراد المذكور وحاصله
ان هذا التعريف للماول الذي هو من اقسام النظم صيغة ولغة وكونه من تلك
الاقسام لا يتحقق الا بتحقق الاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة
وقد عرفت من الجواب الاول ما في هذا الجواب من نوع ضعف ولذا اورده بعده
بقيل   وكذا اذا لم يكن مشتركا يعني ان الخفي والمجمل والمشكل كالمشترك في انه اذا
ازيل خفاؤها بقطعي يكون مفسرا او بظني يكون ماولا ولا يكون من اقسام النظم
صيغة ولغة وقيل انها ليست من قبيل الماول مطلقا كما ان المشترك اذا حمل على
على احد معنييه بقطع او بخبر واحد او قياس لا يكون ماولا   وكذا اسم الاشارة
اورد عليه ان الموصول ايضا خارج عن الاقسام فما وجه الاقتصار على المضمر و
اسم الاشارة وقد يجاب بان الموصول من اسماء الاجناس وهو مردود بتصريح
النحاة بعدم كونه منها ذكره في التلويح واجيب ايضا بناء على ما اشتهر من جواز كون
القسم اعم من المقسم من وجه بان الموصولات داخلة في العام وان لم يدخل
فيما قسم اليه من الصفة واسم الجنس   ولقائل ان يقول اجيب عنه بما تقرر من
ان المعنى الاصلي في الصفة هو المعنى المصدري وملاحظة الذات المبهمة لضرورة بناء

المعنى بها ولذا عرفوا الصفة بما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود فنبه المص
على الاول لجعل المعنى المصدري مقدما في الذكر والاعتبار مع تاخره عن الذات بالذات
وعلى الثاني بادخال مع على وزن المشتق الدال على الذات المبهمة فان مع كثيرا ما
يدخل على التابع كقوله تع ان الله معنا فكان كل من المعنى المصدري والذات
داخلا في الموضوع له لكن الاول بالقصد الاصلي والثاني بالتبعي فخرج بقيد الاول خروج الادوات
مثلا احمر علما نظرا الى المعنى الاصلي لانه ليس بجزئه وخرج بالقيد الثاني اسماء الزمان
والمكان لان المعنى وان كان جزءا منهما لكنه ليس مقصودا بالذات بل الامر بالعكس و
فيه بحث لان الكثير دخول مع على المتبوع يقال جاء الوزير مع السلطان ولا
يقال جاء السلطان مع الوزير ولو سلم فقد صرح الشارح في بحث الاستعارة
التبعية من المطول ان المعنى حق اصلي في اسماء الزمان والمكان والالة ايضا وقد
يجاب عن اصل السؤال بان المراد بوزن المشتق وزن جنس المشتق اي وزن مشتق
ما كالضارب والمضروب وقريب منه ما يقال ان المراد بوزن المشتق وزن
المشتق المخصوص وهو الفاعل والمفعول نحو انه قال الاسم الظاهر ان كان معناه عين
ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع اسماء
الفاعلين والمفعولين من غير الثلاثي المجرد وعلى الصفات المشبهة لكن يرد النقض
بمثل الاحمر وايضا التعبير عن معنى الفاعل والمفعول بوزن الضارب والمضروب
تسامح كما لا يخفى واعلم ان هذا التوجيه مبني على ان يعتبر وزن المشتق في جانب
الموضوع له وجزءا من معنى الاسم بان يجعل قول المص مع وزن المشتق متعلق
بكان وههنا توجيه اخر حميد الدين الشاشي بسماعه عن المص حاصله ان يجعل
مع متعلقا بوضع حتى يكون مقارنة وزن المشتق منه جزءا من الموضوع ويراد
بوزن المشتق هيئته والمعنى ان الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له كلا
الامرين المشتق منه ووزن المشتق فصفة وهذا صادق على كل صفة فان ما
اشتقت هي منه موضوع لمعنى وهيئتها موضوع لمعنى اخر كهيئات الصفات و
العطشان وغيرهما فلا يرد منع التعريف لكن يرد منع اطراده لصدقه على اسماء الزمان
والمكان والالة ولم يجعلها احد من الصفات ولعل المص التزم مخالفة القوم في

مطلب ان معنى [illegible]

في الاصطلاح وجعل المذكورات من الصفات فانه لا يتحاشى عن المخالفة في مواضع و
يؤيده تصريحهم بان الاستعارة التبعية انما تجري في الحروف والافعال والصفات فان
الاسماء المذكورة ليس من الحروف والافعال فيلزم ان يكون من الصفات فان تشخص
معناه فعلم قيل يدخل فيه علم الجنس لان التشخص اعم من الخارجي والذهني وفيه نظر اذ لو
اعتبر التشخصات الذهنية في اعلام الاجناس لا يستلزم عدم اطلاقها على الافراد الخارجية
والاقرب ان يقال علمية الاعلام الجنسية تقديرية لضرورة الاحكام فلا يضر خروجها
عن قسم العلم ودخولها في مقابله كما اشار اليه الفاضل الشريف في حواشي المطول
ولا يصح التمثيل بنحو ضارب قيل فيه نظر لصحة التمثيل به ايضا اذا جعل علما ثم اتفق تكرر
لكثرة المعلمين به فانه يكون اسم جنس مشتقا تارة باعتبار العلم التعريف الاول
باعتبار حال المتعلم والتعريف الثاني باعتبار حال الواضع للغة ثم اعتبار التناسب
في اللفظ للاحتراز عن مثل قعد وجلس واعتبار التناسب في المعنى احتراز عن مثل
ذهب ودهب ثم الظاهر من قوله والتركيب ان التعريف لمطلق الاشتقاق فيدخل فيه مثل
جبذ من الجذب ولو قال والترتيب لاختص بالاشتقاق الصغير كالتعريف الثاني
ثم الحق ان احد اللفظين المتناسبين متعين لكونه مشتقا وهو الدال على معنى
الاخر مع الزيادة وهذا التعريف خال عن الدلالة على ذلك اذ لا يعلم منه انه هل
يصلح كل واحد من اللفظين ان يرد الى الاخر حتى يكون تمايز المشتق والمشتق منه
ام احدهما في نفسه متعين لان يرد الى الاخر كما هو الحق ولا يخفى ان العلم
لا يكون مشتقا لان المناسبة بين الشيئين لا يعقل الا باعتبار صفة لهما ومعنى
العلم ليس الا ذات المسمى فلا يتحقق فيه من هذه الحيثية المناسبة بينه وبين
غيره التي هي شرط الاشتقاق وفيه بحث لان جهة المناسبة لا يلزم ان يكون
داخلة فيه بل يجوز ان يكون لازما له مناسبا للمشتق منه ويكفي هذا الاعتبار
في الاشتقاق عند المحققين الا يرى ان صاحب الكشاف صرح بان الاسم مشتق
من السمو لانه تنويه بالمسمى واشارة تذكيره ولا شك ان الاشارة اي الرفع خارج
عن مفهوم الاسم وبالجملة اذا كان لشيء معين صفة بها يناسب معنى اخر فقد
يؤخذ باعتبار تلك المناسبة لذلك الشيء علم من اللفظ الدال على ذلك المعنى ويكون

تلك المناسبة سببا للترجيح المأخوذ على سائر الالفاظ الجعلية علامة فالاشتقاق في هذا
باعتبار المعنى العلمي للجنس كالدبران والعيوق   يشعر بان المراد من المطلق اجيب عنه
بان كلام المص مبني على ما ذهب اليه الاكثرون من ان اسم الجنس موضوع للفرد
المنتشر فيكون المسمى نفس الفرد وايضا سيصرح الشارح بان مسمى اللفظ هو مفهوم اللفظ
وافراده فيقال لكل من زيد وعمرو انه مسمى الرجل وعلى التقديرين اشعار كلام المص
بان المراد في المطلق ليس الفرد غير مسلم فان قلت اذا كان المراد بالمسمى الفرد لم يبق
لقوله اواشخاصه كلها او بعضها معينا او منكرا معنى قلت ثماني الاقسام انما هو
بالحيثيات والاعتبارات واعتبار كون المسمى غير معين مثلا غير اعتبار كونه بلا
قيد كما ان اعتبار كونه معينا غير اعتبار كونه مقيدا فانهم لا يعتبرون نفي قيد الشيء
من القيود ان المعارف ايضا يوصف عندهم بكونها مطلقة ومقيدة وقد يجاب
ايضا بان الحق ان الاصل نفس المسمى دون الفرد وانما جاء الفردية بالنظر الى امر
عارض مثلا في قوله تعالى فتحرير رقبة اريد بالرقبة نفس المسمى بمعنى ان خصوصية
الفرد ليس ملحوظة اصلا وانما جاءت من اضافة التحرير اليها فانه لا يقع الا على الفرد
كما يقال في العهد الذهني نحو ادخل السوق ان المراد نفس المسمى والخصوصية من
القرينة وانت خبير بان هذا المعنى مما يمشي في العام والنكرة على ما لا يخفى فظاهر كلام
القوم ان العهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة لكن المص لم يلتفت
ليستعمل في شيء بعينه ليس المراد بالتعيين التشخيص والا لم يصدق التعريف على
غير العلم الشخصي بل المراد التعيين بوجه ما وقيد الحيثية مراد اي يستعمل في شيء من
حيث انه معين والمراد بالشيء المذكور في التعريف اعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه
له كما في الاعلام ومما وضع لما صدق عليه كما في سائر المعارف ثم ان هذا
التعريف مبني على ما اشتهر من اهل العربية ان غير العلم من المعارف موضوع لمعان
كلية لكن غرض الواضع من وضعها لها ان يستعمل في افرادها والحق كما اشار اليه
الفاضل الشريف في حواشي المطول انها موضوعة لكل معين منها وضعا واحدا
عاما فلا يلزم كونها مجازا ولا الاشتراك لعدم تعدد الاوضاع   فالمعتبر في
التعيين حاصل الفرق بين المعرفة والنكرة ان في لفظ المعرفة اشارة الى ان

ان مفهومها معهود معلوم بوجه ما بخلاف النكرة فان معناها وان كانت معلومة
للسامع ايضا لكن ليست في لفظها اشارة الى تلك المعلومية وبهذا يظهر سر كون الضمائر
الراجعة الى النكرة معرفة مع كون المرجع اليه نكرة وكذا سر كون المعرف بلام العهد
معرفة مع كون المعهود نكرة كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى
فرعون الرسول   ولا بما عند السامع دون المتكلم اي الاعتبار في المعرفة بكون
يكون المستعمل فيه معينا عند السامع مع في نفس الامر صحيح بكون اللفظ بمجرد ذلك
بدون دلالة على ذلك التعيين معرفة والا في النكرة يكون المستعمل فيه غير معين
اي غير معلوم عند السامع في نفس الامر لانه معلوم عنده في نفس الامر في كل من
المعرفة والنكرة اذ الكلام فيما كان عالما بالوضع والا لم يفد التخاطب معه قيل
ولقائل ان يقول مراد المص بكون الموضوع له في المعرفة معينا للسامع عند
الاطلاق كونه معينا للسامع عند الاطلاق كونه معينا يجب دلالة اللفظ بحيث
يفهم السامع عند استعماله شيئا بعينه من حيث هو كذلك والتقييد بالسامع
لافادة ان الغرض الاصلي من وضع المعرفة انما هو افادة السامع منها ما هو معين
عنده ولذا قال الادباء المعرفة ما يعرفه مخاطبك وعلى هذا لا يبعد ان يقال
تعريف المص احسن من تعريف الشارح اما اولا فلانه مبني على مذهب مرجوح
بخلاف تعريف المص واما ثانيا فلان الموضوع له مذكور في تعريف المص دون
الشارح واما ثالثا فلان مدار الفرق دلالة اللفظ على معهودية مفهومه
عند السامع في المعرفة دون النكرة والسامع مذكور في تعريف المص دونه و
اما رابعا فلان التعيين الذي اشار اليه ويدل عليه باللفظ في المعرفة
دون النكرة ما هو حالة الاطلاق كما يفهم من قوله يستعمل في شيء بعينه في
تعريف المص دلالة على ذلك دون تعريف الشارح فقول الشارح ولا عبرة
بحالة الاطلاق محل بحث لكن لا يخفى عليك ان دلالة تعريف الشارح على ان
المعتبر في التعيين وعدمه ان يكون بحسب الوضع اظهر من دلالة تعريف المص على
انه قوله وانما قلت السامع مما لا يكاد يصح كما ذكره الشارح   لا يجتمعان في لفظ
واحد اذا اللفظ الواحد في الحقيقة والاعتبار اذ لو اختلف بالاعتبار لجاز ان

يكون خاصا وعاما كالملك والنجاد وايضا المعتبر اجتماع الجنسين ولا في اجتماعهما
في لفظ واحد مستعمل واقع في التركيب وقد نبه المص على هذا حيث اورد في
التمثيل ضرب العيون ولم يكتف بذكر العيون وفي مثله لا يجوز اجتماع الجنسين
العموم والخصوص فلا يرد ايضا اجتماع ما ادعى امتناع اجتماعه فيما اذا كان
لفظ موضوعا لكثير غير محصور ولواحد او لكثير محصور بوضعين   سيجي جوابه
وهو قوله بعد عدة اوراق في بيان ان موجب العلم قطعي المراد بالخاص ههنا
الخاص بالنسبة الى العام بانه يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا
في نفسه او عاما يعني ليس المراد بالخاص المعنى المصطلح   والكلام بعد محل نظر قال
في الحاشية للقطع بان الواقع موقع الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بانه يكون كل
واحد من الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولان تعريف الوضع
للكثير بما ذكرناه مع تقييد اجزاء الكثير بكونها متفقة الحقيقة مما اخترعناه تصحيحا
لكلامه ولا دلالة للفظ عليه اصلا ولان الوضع للواحد النوعي لا يقابل الوضع
للكثير بهذا المعنى بل يندرج فيه ولانه اذا كان الجمع واسطة بين الخاص والعام
بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من اقسام النظم صيغة ولغة كما ذكره
في الملوح ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا للكثير الغير المحصور
عند من لا يقول بعمومه الا بتكلف وهو ان يراد انه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد
اجزاء الكثير وح فالمفرد ايضا كذلك بمعنى انه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات
الكثير كان من الفاظ العموم ما يقع للخصوص مع القطع بانه لم يوضع الا وضعا واحدا
فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن خاصا او محصور لم يكن عاما
ولان جعل الصفة مقابلا لاسم الجنس خلاف الاصطلاح ولانه جعل المطلق
من اقسام الخاص حيث وضع للواحد النوعي وقد جعله قسيما للنكرة حيث جعله
للمسمى بلا قيد والنكرة لبعض من المسمى غير معين ولا شك ان مثل رقبة مطلق
ونكرة مع ان المراد منهما واحد تم كلامه وفيه بحث من وجوه الاول انه اذا كان معنى
الموضوع للكثير ان يكون كل من الكثير نفس الموضوع له كان ذلك نفس حد المشترك
لا واقعا موقع جنسه الا اذا قيل بعض الالفاظ موضوعة بوضع واحد لكل

لكل واحد من افراده معنى كلي كالمضمرات واسماء الاشارات وهو غير قايل به ولو سلم فكونه
الموضوع للكثير بذلك المعنى واقعا موقع الجنس القريب يوجب ان يكون ما هو اعم واقعا موقع
جنسه البعيد فلا معنى للقطع بعدمه بقوله لا اعم من ذلك اذ التعريفات الخارجة كل
قسم من تقسيم جنس عال الى الانواع يكون الجنس فيها هو العالي الثاني ان المحشي اختار
ان العام المخصوص منه البعض حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعيا بالضرورة
لا كالماول فلا وجه لقوله ولانه اذا كان الجمع واسطة الخ ويمكن ان يقال مراد
الشارح كما انه اعتبار راي المجتهد في قسم الماول لخرج عن التقسيم بحسب الوضع على
زعم الخصم حيث اسقط الماول عن درجة الاعتبار فرجحه لذلك كذلك اعتبار قرينة
عدم العموم في الواسطة الثالث انه لم يجعل الصفة مقابلة لاسم الجنس بخصوصه بل
للاسم الشامل العلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الكشاف اسم هو من صفة
الرابع انك عرفت ان مراد المص من المسمى في تعريف المطلق هو الفرد وان تباين
هذه الاقسام بالحيثيات والاعتبارات فلا يرد قوله ولانه جعل المطلق الخ فلنتامل
فيه   وهو ان المذكور في هذا العام المقصور على
البعض حقيقة ام مجاز ام لا على التفصيل الذي يذكر هناك وهذا حكم للعام
كما ان المذكور في الفصل الثاني وهو ان العام حجة قطعية عندنا وظنية عند الشافعي
وموقوف على البيان عند البعض حكمه ايضا لا فرق بينهما الا بان هذا حكم للعام
والثاني غير حكمه اللهم الا ان يبني كلامه على ما سيصرح به في اوايل مباحث القاصر
العموم من ان التخصيص يرفع العموم فالحكم الثابت للعام بعد القصر لا يكون حكما
للعام وان كان القصر له   واشرنا الى ان مثل المائة اي بقوله ضرورة ان لفظ
المائة انما يصلح لجزئيات المائة   وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وانما
ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو من المسمى المعلوم
لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف
وقوله على الانفراد ههنا احتراز عن المشترك بين الشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد
اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد كذا في التحقيق   كالرجل والفرس اللام
في الحكاية لان المحكي والمراد الرجل والفرس المنكران لانهما المعدودان من اقسام الخاص

اي المقصور على البعض وذلك لان المقصور على البعض ... هذا الفصل الا انه ... فصلان الاول في حكم العام

دون المعرف باللام لاستعماله في العهد وتعريف الجنس وفروعه من الاستغراق وغيره ولا
يخفى ما في هذا من التكلف لان التعريف يكون للماهيات الشاملة بجميع افرادها وكونه
بعض افرادها او لجنسها لا يوجب افراده بتعريف مستقل على ان حمل قوله وكل اسم وضع
لمسمى معلوم على خصوص العين مع انه اعم منه تحكم صريح   ما نعا مل العين المراد
بالعين الموجود الخارجي وبالمعنى النوع والجنس وغيرهما من الاعتباريات لان المراد
بالعين ما يقوم بذاته وبالمعنى ما يقوم بغيره والا لم يصح قوله وهذا التعريف لقسمي الخاص
الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات كلها لا للايماء الى الرد
بمثل العلوم والحركات اللهم الا ان يراد بلفظ العلوم والحركات استغراق الانواع
بل المراد ان المعنى الواحد لا متعدد اقيل يعني ان الواحد الذي يطلق على المتعدد
لا تحقق له الا في اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني اذ ليس في الوجود من الرجل
الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق يشملهما واما الوجود الذهني فيتحقق فيه
العموم ان قيل به لان معنى الرجل يسمى كليا باعتبار ان العقل يأخذ من مشاهدة زيد
صورة الرجل فاذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة اخرى بل عين ما اخذه من قبل ونسبته
الى زيد كنسبته الى عمرو فانه يسمى بهذا المعنى عاما فلا بأس به لكن الاصوليين ينكرونه
الوجود الذهني وتمام تحقيقه في اصول ابن الحاجب وقد يقال الظاهر ان المراد بعدم
جريان العموم في المعاني ان العموم من صفات الالفاظ فلا يوصف به المعاني كما صرح
به الشارح في قوله ولا الكل ولا شك ان هذا انسب لكونه مرادا من نفي جريان العموم
في المعاني الا ان حمل كلام فخر الاسلام عليه وهم ايضا لجريانه في الخصوص   ضرورة
ان المحدود ليس مجموع القسمين فيجاب بصدق الحد على كل منهما واذا اتى فيه بكلمة
الواو لم يصدق على شيء منهما ضرورة ان شيئا منهما ليس مجموع الامرين بل ليس الا
احدهما   بدليل انه ذكر كلمة كل لانها وضعت للاحاطة بالافراد والتعريف للحقيقة
فلا يليق ايرادها في الحدود وانت خبير بان هذا مبني على التحقيق المنطقي ومشايخ
الفقهاء قلما يلتفتون الى اقوالهم فلا يرد ايراد كلمة كل على انهم لم يريدوا التعريف
بل بيان التسمية على وجه يؤخذ منه التعريف قال الشريف في شرح المفتاح ايراد كلمة
كل شائع في عبارات الادباء ولا شك انهم يفهمون منه المعنى المشترك والصادق على كل

مطلب الوجود الذهني نفي عند الاصوليين

كل فيحصل من المجموع تقريب الى الفهم واشارة الى الضبط ثم ان في ذكر كلمة كل ههنا
بعد جواز ذكرها في الجملة فائدة وهي ان كلمة كل لفظ صارت علامة لاتصافها بانه هو
عام وهو وضع فينتظم جميع الافراد الذي تتصف بهذه الصفة والانتظام قد يكون
على سبيل الاجتماع كما في كلمة الجميع وقد يكون على وجه الانفراد كما في كلمة كل فلو لم
يذكرها لتوهم الانتظام الاجتماعي ولزم ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ
التي وضع كل واحد منها لمعنى واحد على الانفراد لا عن كل لفظ منها   وقيل المراد ان
هذا الوجه يغاير الوجهين السابقين اذ ليس فيهما اعتبار الوضعين والاشتراك اللفظي بخلاف
فيوجب الحكم بثبوت العلم اي يوجب اذا كان ممن تحقق صدقه فلا يرد منع ان
لجواز ان لا يكون حكمه مطابقا للواقع وقيل المراد انه يوجب على المتكلم حكمه بذلك والاول
هو الوجه   ولو فسر بالحكم الشرعي قيل هذا بعيد لان الكلام ههنا في افادة الخاص
المعنى لا الحكم الشرعي على ما صرح به المص فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك على ان ظاهر
الكلام في خاص الكتاب بناء على ما سبق من ان الايجاب المعدودة في الباب الاول تعم الكتاب
والسنة ولذا قيل كان حقها ان يؤخر منها الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا
كانت مباحث النظم به اليق وقد يجاب بان المراد ان الكلام ما لا فيه لا حالا والتنبيه
في اثناء ما عقد له الباب احالا على ما هو المراد ما لا يخفى بعيد   في ثلثة قروء النساء
في ثلثة علامة التذكير في مثل هذا العدد ويقال ثلثة رجال وثلث نسوة والحيضة
مؤنثة والطهر مذكر فدلت العلامة في الثلثة على ان المراد بالقرء الاطهار قلنا
ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلثة مذكر ولا استبعاد في
تسمية شيء واحد باسم التذكير والتانيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما
اضيف الى المذكر دخل علامة التذكير كذا في الكشف   كما في قوله تعالى الحج اشهر
معلومات لان المراد باشهر الحج عندنا شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وعند مالك
ذو الحجة كلها من اشهر الحج وليس كون هذه الاشهر اشهر الحج عندنا باعتبار ان كل افعاله
جائزة فيها الا يرى ان الوقوف وطواف الزيارة وغيرهما لا يجوز في شوال بل باعتبار
ان بعض افعاله يعتد به فيها دون غيرها كما ان الافاقي اذا قدم مكة فيها وطاف
طواف القدوم وسعى بعده ينوب هذا السعي عن السعي الواجب في الحج ولو فعل ذلك

في رمضان لا ينوب عنه وثمرة الخلاف بيننا وبين مالك تظهر فيما اذا لم يصم المتمتع ثلثة ايام
في الحج حتى مضى يوم النحر يجوز له ان يصوم ثلثة ايام الى آخر ذي الحجة عنده خلافا لنا
واعلم ان حديث جواز النقصان مستندا الى الآية المذكورة لا يرد على ما ذكر من الكلام
بعد التحقيق لانه معنى ما ذكر من التعريفات ان موجب الخاص بلا قرينة صارفة
عن ظاهره قطعي لا يجوز ابطاله ويتفرع على هذا ان القرء يجب ان في الآية على الحيض
والا يلزم بطلان موجب الخاص اعني لفظة ثلثة اما بالنقصان او بالزيادة بلا قرينة
ودليل صادق فلا يرد جواز البطلان بالنقصان في اشهر الحج بدليل صادق وهو بيان
عم ايام اشهر من مخصوصين وعشر واعلم ايضا ان بعض الاصوليين بنى هذا البحث
على ان اسماء العدد لا يجوز ان يراد بها غير ما هي موضوعة لها اصلا لا بقرينة
ولا بغيرها فلا يجوز ان يراد بالثلثة غير العدد المعهود وحينئذ يكون اندفاع الايراد
بقوله تعالى الحج اشهر معلومات بينا واما الزيادة كان الظان يقول واما الزيادة
فكما في المثال الاول لكنه ذكره في صورة الكلام الالزامي فكانه قال واما الزيادة فكما
اذا طلقها في الحيض فان تلك الحيضة لا يعتبر عندكم فالواجب ثلث حيض وبعض
بل هو عام اعترض عليه صاحب التوضيح بان الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام قطعي
فيما انتظم فان انصرف السؤال عنه بوجه اتاه بوجه آخر وقد يجاب بان الكلام ههنا
ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود
في العدد اذ لا يصح اطلاق الثلثة على اثنين وبعض بخلاف الجمع المنكر لانه عام عند
من لا يشترط الاستغراق وواسطة عند من شرط والفريقان متفقان على
كونه حقيقة في جملة صرح عنها بعض منها وفيه بحث لان بطلان الموجب بالنقصان
من فروع بطلان القطعية ولذلك قال التحرير في شرح قوله في قوله تعالى ثلثة قروء
بيان التعريفات على ان موجب الخاص قطعي ثم الظاهر ان الاتفاق عند من يجعل اقل
الجمع ثلثة في الثلثة فما فوقها فليتامل لا يقبل التجزية فيجب لان الحيضة
وهي الطلاق فيها يلزم ان يكون متجزية ولذا كملت بالرابعة حتى ينافي له مثل
ذلك فيه بحث وهو ان هذا الجواب وان لم يات الشافعي الآن انه لا يستقيم في قوله
المص وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض بجواز ان يقال وجب تكميل الطهر الاول بالرابع

بالرابع فوجب تمامه ضرورة عدم التجزية وبالجملة كلامه ههنا يدل على جواز الحمل على
الطهر اذ كان الواجب ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق والمفهوم مما سبق
عدم جواز الحمل عليه سواء اكتفى بالطهرين بعد الطهر الذي وقع فيه الطلاق ثم يكتف
منع لطيف قيل في تقرير هذا المنع مسامحة لانه اذا اجري على ظاهره لكان مع كونه
الواجب ثلثة اطهار وبعضا مكابرة لان ذلك واجب قطعا وكذا منع وجوبها بالشرع
غاية الامر ان وجوب ذلك البعض بالضرورة والاقتضاء والمقتضى ايضا ثابت بالشرع
كالثابت بالعبارة والاشارة فالمراد انا لا نم كون الواجب بنفس نص الشارع ثلثة
اطهار وبعضا حتى يلزم منه بطلان موجب الخاص بل هذا البعض واجب بالضرورة
والاقتضاء ولا نم انه يلزم من هذا بطلان موجب الخاص لكنه لا يعد الشافعي
قيل هذا المنع غير مفيد لمن قال بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق
ايضا كما هو مذهب ابن شهاب لان لزوم مضي ذلك البعض باعتبار انه مما وجب
بالعدة ولهذا يجري فيه احكام العدة من ملازمة المسكن ووجوب النفقة وغيرهما
ولو كان بالضرورة لتقدر بقدرها في تصحيح اصل الاستدلال وبه يندفع المنع المذكور
وقد يجاب بمنع ان لزوم مضي ذلك البعض باعتبار انه مما وجب بالعدة والتمسك بجريان
بعض الاحكام فيها لا يستقيم الا يرى ان تكميل الحيضة الثانية في عدة الامة لانها
تثبت ضرورة ان الحيضة لا تقبل التجزية وقد جرت تلك الاحكام فيها نعم
يعد ابا حنيفة فيه بحث لان المراد بالمعارضة ههنا هو المعارضة بطريق القلب
وهو ان يجعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه وتقريرها ان يقال ان القرء
ان حمل على الحيض بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض
الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه ان يقال لا نم ان الحيض الذي
وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلث حيض وبعضا بل الواجب بالشرع ليس
الا الحيض الثلثة الكاملة كما ذكر في الاطهار وانت خبير بان هذا المنع كما يدفع المعارضة
المذكورة يدفع دليل ابي حنيفة ايضا فاي فائدة له في ذلك واما ما قال الخ انه لا يصلح
ابا حنيفة في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلث حيض كوامل غير الذي
وقع فيه الطلاق لكن لا بطريق ان الذي وقع فيه غير معتبر بل باعتبار انه وجب

تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب تتميمها ضرورة عدم التجزية فيما لا يبعد بان
تعيين الطريق في تصحيح المذهب لا يجتبر فلذا ترى اختلاف فات في تخريج مسئلة فرعية
فانه كما لا يتصف اول النهار فيه بحث لان الكلام في الامور المستمرة التي تطلق اسما فنها
على اجزائها كالقيام والقعود وامثالها واليوم ليس من هذا القبيل لانه اسم لمجموع
ما بين الطلوع والغروب فلا يطلق على اول النهار مع قطع النظر عن الوحدة لا يقال المراد
من اليوم مطلق الوقت كما سيجي لانا نمنع صحة عدم اطلاق يوم الواحد على اول النهار التهم
الا ان يقال ذلك الاطلاق باعتبار توهم الانقطاع والشارع لم يعتبر ذلك في اول الطهر الثاني
بمجرد الانتهاء الى الحيض قيل عليه جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس
بمجرد الانتهاء الى الحيض بل الانضمام ووقوع الطلاق قبل ذلك البعض ليتحصل مجموع
الطلاق فينتظر اليه التحرز عن لزوم تطويل العدة في اكثر الاحوال فيحصل الموجب وهو نظر
لان وقوع امر في نصف النهار لا يجعل النصف الاخر منه يوما واحدا واعلم ان كلام
ههنا ينافي ما ذكره القاضي وصاحب الكشاف في قوله تعالى قال لبثت يوما او بعض
يوم حيث قالا انه امات ضحى وبعث بعد المائة قبل الغروب فقال قبل النظر
الى الشمس يوما ثم البعث حرا بعضها فقال او بعض يوم على الاضراب فان هذا
الكلام منهما يدل على جواز اطلاق اليوم الواحد على بعض منه كما لا يخفى وبه يندفع
النظر الذي ذكرته الان فليتامل الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بحظ
قيل الظاهر ان كون من هذا القبيل خط والخفاء ان كان كان في طريق ثبوت لفظ
الطلاق حيث لم يذكر ط وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سياتي وبعد ما
ثبت باي طريق كان يكون الطلاق خاصا في مدلوله بلا خفاء التهم الا ان يقال
اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل المنطوق والخاص منه
ولكن نقول قد علم بطريق بيان الضرورة ان فعل الرجل في صورة الافتداء
هو الذي عبر عنه بالطلاق مرتان لانه الذي سبق فعدم جعل فعله في تلك
الصورة طلاقا ترك العمل بلفظ الطلاق المذكور صريحا في قوله الطلاق مرتان
فليتامل المعقب للرجعة على لفظ اسم الفاعل من الاعقاب يقال كل كل اعقبه
سقما اي اورثه واما قول المص وقد عقب الطلاق الافتداء فهو برفع الطلاق ونصب

ونصب الافتداء اي جاء الطلاق عقيب الافتداء الطلاق مرتان فامساك بمعروف اللام
في الطلاق للعهد اي الطلاق الذي يحكى ان يعقبه الرجعة ولا يجوز كونها للجنس وهو
ظ بمعروف اي بما عرف شرعا من الحقوق التي هي الانفاق عليها وكسوتها وحسن
معاشرتها ولا يراجعها العضد بتطويل العدة عليها وليس بمستقيم لان قوله فيه بحث
لان المط فهذا التحقيق شيئان كون الخلع طلاقا لا فسخا ووقوع الطلاق بعد الخلع
وشيء منهما لا يتوقف اثباته على تعدد الطلاق ولا على كون قوله تعالى فان طلقها
بيانا للثالثة وما ذكره المص في استدلال الشافعي من قوله ولا يصير الا ولان مع الخلع
ثلثة فهو انما يقتضي كون المراد من لفظ المرتين في الاية تعدد الطلاق وقد حمله ذلك
القائل ايضا على هذا ولا يوجب ان يكون المراد منه في عبارة المص ذلك وكونها
على خلاف ظاهرها فالحكم بعدم استقامة هذا القول بناء على ما ذكره ليس كما ينبغي
نعم هو مناف لظاهر قول المص فان طلقها اي بعد المرتين لكنه شيء اخر قيد الطلاق
قيل اما حال او صفة لحذف الموصول مع بعض الصلة وفي الاول بحث لان الحال
عن المفعول مقيد لمضمون عامله فلا يستقيم لانه ذكر انه تعالى نفى الطلاق ليس في حال
كونه مرتين فان تلك الحال حال وقوعه وذكره حال نزول الاية فالصواب هو الثاني صفة
واليه يشير قول الشارح انه مع ذكر الطلاق الذي يكون مرتين لكنه يلزم منه ظ
تقرير الشارح حذف الموصول مع بعض صلته والبصريون لا يجوزونه فالاولى
ان يقدر المتعلق اسم الفاعل المحلى باللام ويجعل بمعنى الثبوت لا الحدوث ليكون
اللام حرف تعريف اتفاقا اذ لا ضرورة الى جعله بمعنى الحدوث حتى يلزم ما لا يجوزه
البصريون لان العامل في الظرف يكفيه رائحة الفعل فيعمل فيه اسم الفاعل بمعنى الثبوت
اي علمتم وظننتم ايها الحكام فيه بحث لان عواقب الامور غيب بظني ولا يعلم فلا
وجه لتقرير علمتم ولانه لا يقال علمت ان يقوم زيد لان ان الناصبة للتوقع
وهو ينافي العلم قال في اللب وشرحه انتصاب المضارع بان وجوبا ان لم يقع
قبلها علم وما يؤدي معناه كالتبين والتيقن والانكشاف فان ان وقع
قبلها ذلك يكون هي المخففة من المثقلة لا الناصبة للفعل سواء كانت داخلة
على المضارع او على الماضي مثل علمت ان سيقوم اي انه سيقوم وذلك لانه لما اشبهت

مطلب انتصاب المضارع بان

ان المخففة من المثقلة ان الناصبة لفظا ومعنى التزم قبل المخففة فعل التحقيق
للايذان من اول الامر على انها هي المخففة لا الناصبة والتحقيق بان المخففة التي فايدتها
التحقيق اولى لان الناصبة يدل على ان ما بعدها غير معلوم لكونها للرجاء و
الطمع ودلالته نحو علمت على انه معلوم فلا يجتمعان الى ههنا كلامه ثم ان كلام الشارح
صريح في ان الخطاب في ان خفتم للحكام فالانسب على هذا ان يكون الخطاب
في صدر الاية اعني قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا لهم ايضا بناء
على انهم الآمرون بالاخذ والايتاء وجوز صاحب الكشف ان يكون الخطاب في
صدر الاية للازواج وفيما بعده للحكام وهو تشويش النظم على القراءة المشهورة
اعني قراءة ان لا يخافا بالغيبة وهو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق اعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون فعل الزوج قبول ذلك الافتداء كما ذهب اليه المحد
التفسير واجيب بانه لما لم يكن بد من تقدير فعل الزوج لعدم امكان التخلص بدون
تقدير ما هو من جنس السابق اولى والنص بالزيادة على الكتاب الزيادة على الكتاب
عبارة عن اثبات امر زايد على ما يفيده الكتاب تابع له غير مستقل كزيادة جزء او شرط
وترك العمل بالخاص اقوى منها في الفساد لانه ابطال بما يفيده صريح النظم بخلاف
الزيادة والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا اي بلا طيب خاطرهن فالاستثناء منقطع
فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع اي على تقدير
اخذ الفداء كما هو الظاهر من السياق فلا يرد ان مقتضى هذه العبارة لزوم كون الـ
الطلقتين او احديهما خلعا مع انه ليس كذلك لكن فيه بحث من وجهين الاول ان خلعية
احديهما او كلتاهما يستلزم ان يجوز الرجعة بعد الخلع عملا بالفاء في قوله فامساك
بمعروف لان المراد به الرجعة وتقرير القوم يبتني عليه ولا اقل من ان يتناول
الرجعة اللهم الا ان يخص قوله تعالى فامساك بمعروف بصورة عدم اخذ الفداء كما
ان قول المص المعقب للرجعة على تقدير عدم الاخذ الثاني فان خلعية كلتيهما انما
يجوز بعد ثبوت ملك آخر بنكاح جديد فلم لا يجوز ان يكون تعقيب الطلقة الثالثة
للطلقتين كذلك فلا يدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع كما هو المدعى لا يقال الطلقة
الثالثة بعد النكاح لا الطلقتين لانا نقول معنى الفاء ههنا عدم تخلل شيء من

من جنس الطلاق لا عدم تخلل شيء اصلا لجواز التراخي لسبق اللهم الا ان يقال يفهم
كلام القوم ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وحكم صورة التراخي يستفاد من دليل آخر
او من دلالة هذا الدليل لا من عبارته وذلك لان الخلع الظاهر من عبارته ان هذا
جواب عن الاشكال الثاني في قوله والمذكور عقيب الفاء جواب عن الاول ويمكن
ان يعكس كما هو مقتضى الترتيب فليتامل بل انه على تقدير الخوف وهو ليس بخلع بل
الخلع هو الطلاق وهو مذكور قبل الفاء كذا نقل عنه لكن فيه بحث وهو ان قوله
بل انه على تقدير الخوف مرتبا على الطلقتين حتى لو لم يكن الطلقتان يكون نفي
الجناح فيه على تقدير الخوف منتفيا فيلزم ان يكون فيه جناح وليس كذلك فتامل
وانه المحققة الصريح ومن ههنا قال صاحب الكشاف الاولى ان يتمسك في ذلك
بما رواه ابو سعيد الخدري وغيره انه عم قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت
في العدة انما هو على تقدير عدم الاخذ قيل عليه اما ان يعد قوله تعالى الطلاق
مرتان يكون رجعيا او لا فعلى الاول لا يستقيم توزيع الى الرجعي والباين
وعلى الثاني لا يستقيم قول المص ذكر الطلاق المعقب للرجعة واجيب باختيار
الثاني وان مراد المص الطلاق الذي يمكن ان يعقبه الرجعة نزلت في الخلع
لا الطلاق قيل عليه سبب النزول ان اعتبر افاد وجوب لفظ الخلع في الاية لا
الطلاق فيجوز ان يحمل على الفسخ كما زعم الشافعي وان الغي عنه كان لفظ
الطلاق فلا يكون بيان الضرورة التي زعمتم انه في حكم الملفوظ بيانا و
اجيب بان دلالة بيان الضرورة على تقدير لفظ الطلاق اقوى من دلالة سبب
النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر سبب النزول في جعل الطلاق الذي جعل في
حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمالا للدليلين بقدر الامكان وهو اولى من
اهمال احدهما وكان ان نقول غاية ما في اعتبار سبب النزول جعل الطلاق اعم
من الخلع لانه يقتضي اما تعميم الطلاق او تقدير لفظ الخلع لكن بيان الضرورة
وفساد التركيب اقتضيا التعميم لان البيان والسبب تعارضا فرجح البيان
بالقوة فتدبر وفيه نظر اذ لم يقع حاصله ان الخصم لا يسلم اعمية الطلاق
على ما من الخلع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه في الامرين المذكورين فان

قيل الفاء في الآية بمجرد العطف اعتراض على اصل الكلام يعني ان ما ذكرتم من التقدير
مبني على كون الفاء في قوله تع فان طلقها للتعقيب وذا لا يجوز لاستلزام الزيادة
على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وقد عرفت ان ترك العمل بالخاص اقوى فسادا
من الزيادة على الكتاب ولذا اضرب على وجه الترقي بقوله بل ترك العمل بالفاء
قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور يعني لا نم لزوم الزيادة على الكتاب وترك
العمل بالفاء على تقدير كونها للترتيب وانما يلزم لو كانت الطلقة الثالثة
مرتبة بالفاء على الافتداء فقط وليس كذلك بل على مطلق الطلاق الذي قد
يكون على مال وقد لا يكون ولو سلم لزوم احدهما فانا لنم بالاجماع والخبر
المشهور وكل منهما قطعي يجوز النسخ به وفيه بحث لان الاجماع لا ينسخ به كما
لا ينسخ وسياتي في موضعه ان شاء الله كحديث العسيلة وهو ما روي
ان النبي عم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت لعبد الرحمن بن الزبير
ثم جاءت الى النبي تتهمه بالعنة قائلة وجدته كهدبة ثوبي هذا فقال
اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من
عسيلته ويذوق من عسيلتك لا يقال الترتيب اي في الجواب عن قوله فان
قيل الفاء في الآية لمجرد العطف وح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق
عقيب الخلع اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع طلاقا بائنا باقية فان
قيل التسريح ان كان ثالثا وكان قوله تع فان طلقها اه بيانا للحكم يستفاد شرعية
الطلاق عقيب الخلع لكون الخلع منصرفا الى الطلقتين ومندرجا في احديهما
قلنا دخول الافتداء في الطلقتين على هذا التوجيه ليس بقطعي لاحتمال رجوعه
الى التسريح وح لا يدل دلالة قطعية على شرعية الطلاق عقيب الخلع وبهذا التقرير
يندفع ما يقال لا نم ان دلالة فيها على شرعية الطلاق عقيب الخلع لجواز ان يكون
المعنى والله اعلم ولا يحل لكم ان تاخذوا في مقابلة التطليقات كلها او بعضها شيئا
الا ان يخافا الى الزوجان ترك حقوق الزوجية بينهما فلا اثم عليهما فيما افتدت
به اي اعطت في ازاء التطليقات كلها او بعضها فان اتى التسريح اي الطلقة الثالثة
بعوض او بغيره فلا يحل له فيكون في الآية ح دلالة على شرعية الطلاق عقيب

وذلك لان كونه للتعقيب يقتضي وجوب تقدم الافتداء والخلع على الطلقة الثالثة وذا يقتضي عدم جوازها قبله فيلزم الزيادة لانه اثبات شرط بل ترك العمل بفاء فان طلقها حقيقة وقد عرفت سابقا ان ترك العمل بالخاص اقوى من العام من الزيادة

عقيب الخلع على تقدير ان يكون قبل التسريح بلا شبهة فليتامل اراد ان يستغنوا
نقل عن الشارح انه قال ذكر الارادة تقرير للمعنى لا لبيان الاحتياج اليها في صحة حذف
اللام اذ لا يشترط لحذفها مع ان وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل
مثل جئتك ان يكرمني وانما لم يحمل احد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال الا بالابتغاء
فيه وفيه نظر لجواز ان يكون المعنى احل لكم بطريق الابتغاء والمراد العقد الصحيح
بدليل ورود الآية الكريمة في سياق الحل والحرمة الخ فلا ينفك الابتغاء
اي الطلب فان قلت الابتغاء ورد مطلقا عن الالتصاق بالمال في قوله تع فانكحوا
ما طاب لكم والمطلق لا يحمل على المقيد عندنا وايضا الباء للالصاق لا للحصر فالمفهوم
منهما مشروعية الابتغاء بالمال لا حصر المشروعية فيه بحيث لا يجاوزه الى غيره قلت يحمل
المطلق على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل الاطلاق والتقييد
على الحكم المثبت كما سياتي وههنا كذلك على انهم قالوا معنى ما طاب لكم ما حل لكم
فيقتضي سبق معرفة الحلال فلا يدل على حل المعوضة باطلاقها بدون لزوم المال ثم
ان تقييد الابتغاء بالمال باداة الباء الالصاقية المتعلقة بالتحليل يفيد انه لا
تحل بغير مال فالباء هي المنشاء لافادة ما ذكر من غير حاجة الى اداة الحصر لا بما
مقتضى الآية انه لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا الا ان يكون صحيحا في
ستوجبا للثبوت ما نفي عنه او سكت عنه ثم ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا
لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلتصق وجوب المال بالعقد
لانا نقول قوله تع لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن
فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو مرتب على النكاح
الشرعي فدل على صحته بلا تسمية مهر فوجب حمل ما نحن فيه على ما حملناه عليه
ثم ان تقييد مهر المثل بالدخول او الموت بالنظر الى تقرره في الذمة لا الى الوجوب
لتحققه قبله بالعقد وكذا الامة اذا زوجها اي زوجها سيدها اجنبيا
واما اذا زوجها المولى عبده ففيه روايتان الاول ان المهر يجب ثم يسقط لعدم
الفائدة فيه لانه الزام له عليه والثانية انه لا يجب ابتداء قيل ولا يلزم على هذه الرواية
ترك العمل بالخاص بخروج العبد عن خطاب قوله تع باموالكم لان الاضافة للتمليك

وهو ليس كذلك لما لا يخفى بحث اذ يبقى على هذا ان لا يجب المال في نكاح العبد مطلقا و
الا فلا بد من بيان الفارق بين كون المراد منه المولى وبين كونها غرامة المال
لفظ خاص المناسب لكلام المص تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف ههنا
في مسئلة المفوضة قيل ولعل المراد تاخيره في النسخ لاجل مناسبته بينه وبين
الفرض فانه حقيقة في المعنى المراد عندنا مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الشرك تعليل لرجحان المجاز على الاشتراك
لاحتياجه الى وضع جديد والاصل عدم الحوادث والى القرينة في ارادة كل
معنى في معانيه بخلاف المجاز ولعلته في الكلام بالنسبة الى المجاز حقيقة في
القطع والايجاب اي حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا كما سيأتي
المص لما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس كان هذا
مبنى على الفرض والتقدير وتنبيه على انه يمكن الاستدلال على الحط بالاية الكريمة
المذكورة استقلالا ولو فرض انه لم يبين ذلك المفروض والا فقد قيل بينه حديث
جابر رضي وهو لا مهر اقل من عشرة دراهم من حيث بقي نقصانا كذا في فصول
البدايع وهذا تدقيق منه وجه التدقيق انه لم يقل ان الفرض لفظ خاص
للتقدير وحقيقة فيه احترازا عن ورود الاعتراض عليه بانه كلامه يخالف
لتصريح الائمة بل قال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع تنبيها على انه لا يدعي
ان الفرض حقيقة في التقدير بل المراد ههنا التقدير وان كان مجازا والخصوص
وكون الكلام حقيقة انما هو باعتبار الاسناد وعلى هذا يندفع ما ذكره الفاضل
الشريف من ان اثبات الحجة على الشافعي يتوقف على مقدمتين احديهما ان يعني
الفرض التقدير والاخرى ان الكناية عبارة عن الشارع والمص تعرض للاخير
دون الاول فلا عدول لكني اورد عليه ان لفظ فرضنا من حيث
اشتماله على الاسناد مركب فلا يكون خاصا لانه من اقسام المفرد على ما صرح به
في مباحث المفرد حيث قال النظم يطلق في هذا المقام على المفرد حيث قسم
الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك اللهم الا ان يقال كلامه فيما سبق انما يدل
على ان النظم ههنا يطلق على المفرد لانه قسم الى الاقسام المذكورة ولا يدل على ان تلك
الاقسام ما هو مفرد ولا يدل على ان الاقسام المذكورة مفردة البتة وان المراد بالنظم

بالنظم ههنا ليس الا المفرد وقد يتكلف في الجواب بان المراد ان لفظ فرض خاص من
حيث الاسناد الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب
قيل يجب ان يحمل الفرض ههنا على التقدير دون الايجاب لان ما في علم الله ينبغي ان
يكون مقدار المهر اذ قد علمنا نحن من قوله وان تبتغوا باموالكم ان اصل المهر الواجب
هو المال وفيه بحث لان علمنا الاجمالي في علم الله تعالى لم يجوز ان يكون ما في علم الله تعالى
نفس الواجبة المهر والنفقة والكسوة وغير ذلك من حقوق الزوجية
لا مثبتا للحل جديدا قال المص ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي و
القياس كان هذا مبني على الفرض والتقدير وتنبيه على انه يمكن الاستدلال على
المص بالاية المذكورة استقلالا ولو فرض انه لم يبين ذلك المفروض والا فقد
قيل حديث جابر وهو لا مهر اقل من عشرة دراهم من حيث هي نقصان كذا في فصول
البدايع لا مثبتا لحل جديد ولو سلم انها تثبت لكن بعد وجود المغيا وهو
الثلث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها وللحط ذلك كما لو حلف لا يكلم فلانا في رجب
حتى يستشيره فاستشاره قبل رجب بعد رجب لو كلم في رجب قبلها حنث بهدم
ما دون الثلث ايضا حتى اذا انكحها الزوج الاول ملكها بحل لا يزيد الا ثلث
لا بسبب لسوي الذوق فان المستند الى السبب الاصلي والحل الاصلي
لا الحاصل بالعود اليه بل هو الى سبب العود ويدل عليه ان تعليق الحكم بالمشتق
يدل على علية ماخذ الاشتقاق والحكم ههنا هو العود وماخذ الاشتقاق
هو الذوق الحادث ولا شك ان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول وقد
علم بهذا ان اشتراط الدخول ثبت بعبارة الحديث وصفة التحليل باشارته
وبقوله عم لعن الله المحلل عطف على ما قبله بحسب المعنى والتقدير فالحل
ثابت بهذا الحديث وبقوله عم لعن الله المحلل له والمحلل عطف على قوله
بالحديث المشهور اذ ليس في قوله عم لعن الله الخ دلالة على اشتراط الدخول
ولا على مقدر بعد قوله فيكون الذوق هو المثبت للحل اذا ان يقال تقديره بهذا
الحديث وبقوله اذ لا يرد هذا القيد على الذوق فكيف ثبت كون الذوق هو
المثبت للحل به فليتامل حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه اما اذا قطع والعين

قائمة بيده فيجب ان يرد الى صاحبها لبقائها على حكمه لانه بالسرقة لم يزل عنه ملكه فقد
وجد المسروق منه عين ماله ومن وجد عين ماله فهو احق به ثم ان انتفاء الضمان
بالاستهلاك هو الظاهر من مذهب ابي حنيفة رحمه وروى الحسن انه يجب الضمان به
لان الاستهلاك فعل اخر غير السرقة وجوابه ان انتفاء الضمان فيه بحث لان
القطع في السرقة يجب صيانة لحقوق الناس فتخريج المسئلة على الوجه
الذي ذكره يؤدي الى ان تكون شرعية القطع لصيانة حق الله ولابطال حقوق
الناس كذا في الفوائد الظهيرية فالاولى ان يستدل على انتفاء الضمان بقوله عم
لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد
جائز بلا خلاف عند القطع ظاهره يشعر بان تحول العصمة انما هو عند القطع
والتحقيق كما اشار اليه في الهداية وصرح به انها انه عند فعل السرقة حتى يقع جناية
العبد على حق تع ليستحق الجزاء منه سبحانه اذ لو كان معصوما للغير كان مباحا
في نفسه فيكون في معنى الجناية قصور فيندرئ حد القطع نعم لا يتقرر تحول العصمة الى
الله تع عند وجود الجناية على المحل الا بفعل القطع ولعل الشارح اراد بالتحول
تقرره وانما عبر عنه بنفس التحول مبالغة اذ الشيء ما لم يتقرر لا يعتد بوجوده
لكونه في خطر الزوال لانتقال العصمة اذا انتقلت ولم يبق المال حقا للمالك ينبغي
ان لا يشترط خصومته لانا نقول المالك غير معتبر فيه بعينه بل ليظهر السرقة بخصومته
عند الامام ليتمكن من الاستيفاء كالعصير اذا تخمر اي كالعصير للمسلم اذا صار
بعد السرقة خمرا فانه لا يبقى للعبد بالسرقة منه عصر حق فيه فلم يجب الضمان عليه
لحقه لانتقال حقه اليه تع اعتبارات سؤالا وجوابا اما في المسئلة الاولى
فمنها ما قيل ان الزوج الثاني لما كان مثبتا لحل جديد وفيما دون الثلث شيء
من الحل السابق باق كان ينبغي ان يملك الزوج الاول اربعا او خمسا من
الطلقات ثلثا بهذا الحديث وواحدة او ثنتين بالاول واللازم بط فالملزوم
مثله واجيب بانه لما ثبت الحل الجديد بهذا السبب الحادث انتفى الاول اقتضاء
لعدم الفائدة واما في المسئلة الثانية فمنها ما قيل لو انتقلت العصمة الى الله
تع كما في الخمر يلزم ان ينتفي القطع كما في سرقة الخمر واجيب بان انتفاء القطع عن

فصل في حكم العام

عن الخمر لانتفاء شرط وهو العصمة قبل السرقة وقد وجد الشرط في المال فوجب الحكم به
حكم العام اي الذي يدعى عمومه حكم ما ذكر والا فالجزم بالعموم في العنوان
لا يلايم تجويز قيام دليل الخصوص مثلا واعلم ان هذا المذهب يحتمل ان يكون المراد
منه بيان ما وضع له لفظ العام وان يكون المراد بيان ما يفهم منه عند اطلاقه
وقوله المص حكم العام اي اثره الثابت به وايراد هذا الفصل عقيب بيان حكم الخاص
والاستدلال على مذهب الواقفية بانه مجمل او مشترك مشعر بالثاني لا استدلالهم
على المذهب المختار بان العموم معنى متى فينبغي ان يوضع له لفظ كسائر المعاني في
الاول الا ان قول المص لكن عند الش فهو دليل فيه شبهة وعندنا هو قطعي
قطعي فان المراد هو الشبهة فينبغي ان يحمل قولهم العموم معنى متى اه دليلا على ان
يكون المراد منه عند الاستعمال هو الكل ويصح تخصيص العام اي يصح تخصيصه
بما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول فجايز بالاتفاق كما سيأتي [illegible]
بيان انه مشترك هذا مبني على ان قوله ولانه يذكر اه دليل مستقل على مذهب التوقف
وهو الظ اذ لو كان دليل الاجمال كما قيل لقال وانه يذكر كما قال وانه يؤكد وفي هذا
يظهر ان الاقرب عطف قوله وانه يؤكد على قوله للاختلاف والا لم يبق لتغيير الاسلوب
فائدة يعتد بها ثم ادعى الاشتراك وان لم يكن مصرحا به في كلام المص الا انهم صرحوا
في كتبهم بالاشتراك فوجب ان يحمل الارادة في عبارته على المناسبة من الوضع تحقيقا
لمعنى الحكاية فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة قيل لا
يلزم من ذلك ان يكون مشتركا لجواز كونه موضوعا للقدر المشترك بين الواحد
والكثير والجواب ان المراد انه قد يطلق على الواحد من حيث خصوصه حقيقة فيلزم الاشتراك
اذ لو كان موضوعا للقدر المشترك لكان الاطلاق على الخصوص من حيث خصوصه
بطريق المجاز كما تقرر في موضعه وقد يجاب بان قوله فيه اثبات على ان كون
الجمع مجازا جوابا عن هذا ولا يخفى ان سوق الكلام يابى هذا فتامل والجواب
عن الاول قيل عليه انه اثبات اللغة بالاولوية والترجيح مثل ما اورد على
استدلال المذهب الثاني واجيب بان الكلام ههنا في اثبات الاجمال ونفيه ولا تعلق
له بالوضع بخلاف الاستدلال الثاني فانه له تعلق بالوضع فيلزم ثبوته

على التقديرين فيه بحث لانه بثبوت الكل وان استلزم ثبوت الجزء لكنه لا يستلزم
ثبوت الحكم للكل بثبوته لكل جزء جزء كما هو الحق بالبيان يجوز ان يثبت لكل الجزء
مثلا كصوم جميع الايام والبعض الوجوب كصوم رمضان وكذا يجوز ان يثبت
لكل القوم حمل هذه الخشبة ولا يثبت لبعضهم اصلا والحق ان الحكم على الجمع العام
ان كان على كل فرد من احاده مفرده كما يدل عليه كلامه في بحث الفاظ العموم
فالاستلزام مطلق ظاهر والا فلا والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح قال الفاضل
الشريف فيه بحث وهو ان الامام في استدلال المذهب الثاني اثبات اللغة بالترجيح
بل هو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث قال وعند البعض ثبت الادنى
وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن وكلام الشارح يؤيد هذا حيث قال
في توضيح قوله لانه المتيقن لانه ان اريد به الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه
فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين وقد يجاب عن البحث بان المراد
بثبوت الادنى في عبارة المص ثبوته بحسب الوضع وكذا بالمراد في عبارة الشارح
في ثلث مواضع مراد الواضع لان من حكى هذا المذهب واستدل له من الفاضل كالامدى
وابن الحاجب حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع وانت خبير بان الظاهر قول
الشارح في اول الفصل وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس و
الثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك تقرير هذا المذهب وعلى هذا التوجيه يشكل
امر التوقف فيما فوق ذلك فليتامل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط اي لا نم اولا
ان ليس في ذلك اثبات اللغة بالترجيح بل اثبات الاستعمال ولا نم ان اثبات اللغة بالترجيح باطل
ولو سلم فالعموم قد يكون احوط كما في صورة الوجوب نحو اكرم العالم واما في
صورة الاباحة نحو كل الطعام فلا يكون الحمل على العموم احتياطا بل الاحتياط في
الخصوص فيكون ارجح فيه بحث لان دليل التيقن هو ان علم يكن اقوى فلا اقل
من ان يكون مساويا لدليل الاحوط فلا بد لكونه ارجح من دليل اخر استدل على
المذهب المختار اي الامام في المحصول بان العلم بكون صيغ العموم موضوعة له
ضروري حيث قال فانا بعد استقراء اللغات نعلم بالضرورة ان صيغة كل وجميع
ومن وما واي في الاستفهام للعموم يعني بالوضع بدليل قوله فان المعاني

فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وفيه نظر لان
المعنى اه اجيب عنه بان الاستدلال بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة المطلقة
والعموم ليس في القصد اليه ومساس الحاجة بالتعبير عنه مثل رايحة المسك وغيرها
ولا شك ان الاستغناء عن الوضع في مثله بالمجاز والاشتراك في غاية البعد وقد
يقال عدم علم احد بوضع لفظ لا يقتضي عدم الوضع فقد يكون كل رايحة بسبب اسم
على حدة ولم ينقل الى البعض وانت خبير بان هذا الكلام على السند مع ان مثل هذا التوسع
ينافي في العموم فلا يصلح ما ذكر دليلا على ان هذه الالفاظ التي ادعي عمومها موضوعة
للعموم لاحتمال ان يكون الموضوع له الفاظا اخر لم ينقل الينا والاظهر في الاستدلال
على الوضع ان يقال قد ورد من الشارع الخطاب بالعمومات بلا انضمام قرينة حالية
او معنوية فلو لم يكن صيغة تدل على العموم وضعا لا صح الخطاب بها من الشارع لامتناع
الخطاب بما لا يفهم لا سيما في مقام التكليف كما في الاوامر والنواهي على ان سنة الله
ثم جرت في بيان الشرايع والاحكام على اساليب كلام العرب فلو لم يكن لفظ دال
على العموم الا بقرينة لما جاز اخلاء وقوعها في شيء من تلك العمومات فثبت ان الواضع
وضع للعموم لفظا يدل عليه كما وضع لساير المعاني المقصودة في التخاطب
اثبات الوضع بالقياس وذا لا يجوز نعم يجوز اثباته بكثرة الاستعمال بلا قرينة
وقد يجاب عنه بان هذا ليس باستدلال ولا قياس في الوضع وانما هو بيان ان
الالفاظ وقعت في الاستعمال على وفق الحكمة وانت خبير بان هذا الكلام لا ينفعنا
في مقام الاستدلال الاحتجاج بالعمومات ولم ينكر على المحتج احد
فكان اجماعا سكوتيا ثم لا شك ان استدلالهم مبني على وضع اللغة فيتم المدعى
اي الجمع بينهما لما كان ظاهر العبارة يفيد ان كلا منهما حرام ولم يكن كذلك وجهه
الشارح بان المراد تحريمهما تحريم الجمع بينهما فاشار المص عرض عليه بان الجمع
اذا عم يتناول الجمع ملكا وبيعا وشراء وهبة ووصية وغير ذلك مع ان الجمع بهذه
الوجوه ليس بحرام وقد يدفع بانه شاع بينهم عند السوق في المخصصات والسوق بينا
لتقرير المحرمات من جهة النكاح المفضي الى الوطي في معنى مصدر معرف وقيل
المفهوم جمع نكرة في سياق النفي من حيث المعنى اذ التحريم في معنى نفي الجواز نزلت

بعد سورة النساء الطولى يحتمل ان يريد بها سورة البقرة وانما سماها سورة النساء
باعتبار ان الآية المذكورة التي فيها بيان حال النساء مذكورة فيها ويحتمل ان
يريد السورة التي قبل المائدة لان سورة البقرة اول ما نزلت بالمدينة وسورة
النساء نزلت بها في السادسة وسورة الطلاق وهي التي عبر عنها بسورة
النساء القصرى في الثانية عشر كذا اختاره صاحب العصام نقلا من تفسير الحاكم
النيسابوري ومن تفسير علي بن احمد الماوردي فعلى هذا ايضا تم التقريب لان
المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء اي ازواج الذين يتوفون قال
صاحب الترجيح حق الكلام ان يقول الذين يتوفون عن ازواج لا يتناول
الذين يتوفون عن الحوامل المطلقة لان قوله تع الذين يتوفون ليس معناه ازواج
الذين يتوفون والا كان معنى الآية وازواج الذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وفيه من الركاكة بسبب التكرار ما لا يخفى واذا كان معناه والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لا يلزم محذور ولا
تقدير ما لا يحتاج الى تقديره وانت خبير بان الآية يحتاج فيها الى حذف ليسب
يرتبط الخبر بالمبتدا قال الزجاج اختار تقدير المضاف ولعل اختاره لكثرته
في الكلام وقلة التقدير فيه والاخفش قدر بعدهن لثبوت التكرار في الاول وكلا
الوجهين مذكوران في الكشاف وتفسير القاضي لكن الشارح ذكر الاول لانه انسب
بما هو في صدد بيانه كما لا يخفى ولان فيه قلة التقدير مع شيوع حذف المضاف في
الكلام بمعنى ان العام لا يخرج عنه الا قليلا فيه بحث وهو ان اكثر العمومات
لما كانت مخصصة والقاعدة ان الفرد الاقل يلحق بالاغلب ولهذا قالوا الا كثر افراد
الناقص يفيد الظن وجب ان لا يظن بثبوت الحكم الكلي في شيء من العمومات بل بعدم
ثبوته فكيف يستدل بما ذكر على ان موجب العام ظني والجواب ان ذلك اذا لم
يلاحظ خصوصية العام الذي يدعى ظنية موجبه الظاهري واما اذا لوحظ
بخصوصه ولم يوجد فيه قرينة التخصيص بعد التامل فيحصل الظن بثبوت الحكم
بجميع افراده حذرا عن ثبوت الترجيح بلا مرجح وبالجملة اختلاف الحكم باختلاف
العنوان فليتامل ما من عام الا وقد خص منه البعض قيل هذا المثال لا يخلو اما

ان لا يكون مخصصا اولا فعلى الاول لا يكون حجة وعلى الثاني يكون مناقضا
واجيب باختيار الشق الثاني لانه مخصص بعدم التخصيص يعني انه مخصوص من
بين الفاظ العموم بانه لا تخصيص فيه بخلاف ساير الفاظ العموم وهو مردود
بان هذا المثال ايضا مخصص بالمعنى المتعارف فخرج مثل قوله تع ان الله بكل شيء
عليم وقوله تع ولله ما في السموات والارض عن عمومه والحق في الجواب ان يقال
انه محمول على المبالغة والحاق القليل بالعدم فيصلح مؤيدا للدليل وان لم يصلح دليلا
بالاستقلال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز جواب سوال مقدر وهو ان
يقال لا نم ان احتمال العام التخصيص ينافي القطع ويفيد الظن لانه لو كان كذلك لكان
احتمال الخاص مجازا ايضا منافيا فيه وليس كذلك لانه قطعي في مدلوله اتفاقا
حتى ينشا عنه احتمال المجاز في الخاص اي حتى يلزم من احتمال الخصوص في العام القادح
في قطعيته احتمال المجاز في الخاص القادح في قطعيته لان عامة خطابات الشرع
اشارة الى ان المضاف محذوف في عبارة المص اعني قوله لان خطابات الشرع عامة
وتكليف الى تكليف ما لا يطاق وهو فهم ارادة البعض فقط بلا قرينة من
لفظ يدل على الكل فان قيل حاصل السؤال منع الملازمة المستفادة من قوله
لو جاز ارادة بعض مسميات العام الخ وحاصل الجواب ان الارادة الباطنة لما لم يعتبر
لا فضائها الى التكليف بالمحال استوى العلم والعمل فالقول باعتبارها في حق
احدهما دون الآخر تحكم فاقيم السبب الظاهر الذي هو صيغة اللفظ في العموم مقام
الباطن وانت خبير بان هذا الجواب يشعر بتعلق التكليف بالعلم وقد يمنع ذلك
في مثل اقيموا الصلوة الا ان يقال التكليف بالعمل تكليف بالعلم اقتضاء لامتناع
بدونه وقد يقال اي في الجواب عن السؤال المذكور وهذا الجواب يختار الكلام
والنظر بوجوه لصاحب الكشف وحاصل الوجه الاول من النظر ان ظنية خبر
الواحد والقياس لم يعتبر في حق العمل حتى وجب العمل بهما واعتبر في حق العلم حتى لم
يلزم الاعتقاد ولم يكفر جاحدها فجاز ان لا يعتبر الارادة الباطنة في حق العمل
ويعتبر في حق العلم فيما نحن فيه وبهذا التقرير يسقط الرد عليه بانه لا تعلق لهما
بالارادة الباطنة وكلام الامام مبني عليها بل افادتهما العمل دون العلم لان العمل

ثبت بالظن دونه والظنية في الاول لاحتمال في طريقه والثاني لاحتمال في نفسه لا
لان الارادة الباطنة غير معتبرة فيهما في حق العمل معتبرة في حق العلم وقد يجاب عن
النظر المذكور بان الاحتمال فيهما ناش عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر وغير
منصوص عليه حتى لو فرض متواترا او منصوصا عليه زال الاحتمال فلا يلزم سقوط
احتمال ناش عن دليل عدم غير ناش عنه وفيه بحث اذ ليس الكلام في لزوم العدم
الثاني للاول بل في ان السقوط في حق التبع لا يستلزم السقوط في حق الاصل
كما ان الظنية في صورتي النقض ساقط في حق التبع دون الاصل على ما
عرفت في التقرير السابق تامل وكذا في حق العمل دون العلم فيجب لان
الظان الامر بالعكس فان ترك العمل فيما وجب يقتضي التضليل او التكفير فالاحتياط
في جانب العمل اكثر ولا اقل من المساواة وايضا لو اعتبرت الارادة الباطنة
التي لا دليل عليها في العام لاعتبرت ايضا في الخاص لان الارادة الباطنة للمجاز حتى
لا يلزم الاعتقاد القطعي ايضا لاشتراك الارادتين في العرا عن الدليل لان
التخصيص شايع اه هذا نقل بالمعنى لان الخصم في مقام التعليل والا فعبارة المص
في التقرير ليس هذا وفيه نظر لان مراد الخصم قال الفاضل الشريف يمكن اتمام
هذا الكلام على وجه لا يرد عليه النظر وهو ان يقال لا نم ان التخصيص في كل عام بلا
قرينة بل احتمال شايع لان احتمال كل عام بلا قرينة اما ان يكون لمخصص غير مستقل
كالاستثناء ونحوه او لمخصص مستقل والحس او العادة او نقصان بعض الافراد
او زيادته واما ان يكون الكلام وهو اما ان يكون بمتراخ او موصول والاقسام
باسرها سوى كونه موصولا منتفية كما ذكره المص لان الفرض انه غير مقترن
بقرينة فبقي الكلام الذي يكون موصولا بعد التسليم وقليل ما هو وانت خبير بان
هذا التوجيه لا يلايم كلام المص فانه علل انتفاء المخصص في صورة التراخي بعد
تسميتهم المتراخي مخصصا والشريف علله بفرض عدم اقتران القرينة فلعله اراد
اتمام الكلام من طرف الحنفية لا توجيه كلام المص وتوجيه ايضا كلام الحنفية بان
حاصل توجيه الشارح من طرف الشافعي ان وقوع القصر على البعض في الاكثر
يدل على جوازه في الكل فلا قطع فنحن نقول ليس هذا الاحتمال الا ناشيا عن دليل

دليل حتى ينافي القطع لان وقوع القصر في الاكثر عند القريب لا يصلح دليلا عليه
عند عدمها وهذا كما ان وقوع الغلط كثير في البديهيات لاسباب لا ينافي الجزم عند
عدمها ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى لان الخصم لم يدع شيوع التخصيص بلا
قرينة حتى يفيد منعه بل ادعى شيوعه بالقرائن كما صرح به ثم فرع عليه ايراث شبهة
البعضية في كل عام ولو بلا قرينة وهو ظ ثم لا يخفى ان قوله قال الفاضل
الشريف حمل الشارح كلام المص على وجه م اي من ظاهره فصار لغوا في هذا المقام
لا تعلق له بتمسك المخالف اصلا ويمكن توجيهه بان يقال النزاع انما هو في العام بلا
قرينة مخصصة ومثل هذا العام لا يحتمل ان يكون مخصوصا بالعقل او الحس
او بغير مستقل والا لكان مقرونا بما يخصصه في المورد خلافه ولا بكلام مستقل متراخ عنه
فانه ناسخ عندنا لا مخصص نعم يحتمل ان يكون مخصوصا بكلام مستقل موصول به
في التكلم الا انه لم ينقل الينا وهو قليل جدا فقول المخالف التخصيص شايع ان
اراد به ان التخصيص بحيث له المتنازع فيه شايع فهو مم وان اراد انه مطلق التخصيص
شايع اي اراد به ان ~~التخصيص يحتمله المتنازع فيه~~ فهو مسلم لكن لا يورث شبهة
في بقاء المتنازع فيه على عمومه لانه لا يحتمل اكثر افراده كما بينا بل انما يحتمل منه فردا
هو في غاية القلة وحاصله ان جنس التخصيص شايع لكن النوع الذي يمكن ان
يحمل صورة النزاع عليه قليل ما هو فلا نم ان كثرة الجنس يقتضي الحاق لما
المفروض بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا
فظهر ان قوله بلا قرينة له معنى وان ليس المراد المخالفة في الاصطلاح ولا بيان
ان التخصيص الذي يورث شبهة في تناول العام بما بقي بعد التخصيص قليل
واما قوله ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه
في حكم الاستثناء لانه نفي للشبهة المذكورة في قوله يورث شبهة ولهذا انكر
والحق ان هذه المخصصات التي بعضها في حكم بعض لا يحتملها ما نحن بصدده لانها
يكون مقارنة لما يخصصها لا يقال ما ذكرت انما يدفع احتمال التخصيص عن العام
فالذي يدفع احتمال النسخ عنه لا يمكن ان يقول انه نسخ وان لم ينقل الينا مع بقاء
هذا الاحتمال لا يكون العام قطعيا لانا نقول الكلام فيما يقدح حجية العام من

حيث هو واحتمال النسخ ليس كذلك فان الاقسام في احتمال النسخ متساوية لا يقال
فاحتمال العام النسخ كاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرينة وظاهر انه غير قادح فيه
انتهى وفي قوله لانه لم ينقل الينا وهو قليل جدا مناقشة لان ما لم ينقل كيف
يعلم انه قليل وهذا الكلام في المطلق لشامل لما لم ينقل ولا يكون لقوله بلا
قرينة معنى لان الخصم لم يدعي ح شيوع التخصيص بلا قرينة حتى يفيد منعه بل
ادعى شيوعه بالقرائن كما صرح به ثم فرع عليه اثبات شبهة البعضية في كل عام
ولو بلا قرينة وهو ظ دع لا دلالة آه لانه لا يلزم من نفي التخصيص بالمعنى
الاخص نفيه بالمعنى الاعم الذي ادعاه الخصم مستدلا به على مطلوبه وقد يتكلف في
الجواب بان المراد منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر منع حكم التخصيص اعني اثبات
الشبهة والتعديات فلا نم انه مخصص حوديث الشبهة لتاخره متراخيا ظ كلام
يوهم ان التراخي شرط في النسخ مطلقا وليس كذلك فان المتاخر اذا كان هو العام
لا يشترط في نسخه الخاص التراخي كما سيجئ انما قيدنا بالجواز آه كانه اشارة
الى ان جزم المص بكونه ناسخا في الواقع البتة كما يتبادر من ظ عبارته ليس كما
ينبغي ويحتمل ان يشير به الى ان الوجه حمل كلام المص على حذف المضاف والتقدير
مع جواز انه في الواقع آه ثم التحقيق ان الموجب للحمل على المقارنة ليس هو الجهل
بالمتاخر المتراخي فقط بل الجهل بالمتاخر موصلا او متراخيا فالاولى حمل النسخ في
عبارته على معنى يشمل النسخ والتخصيص مثل منع احدهما حكم الاخر مثلا وهذا
وان كان خلاف الظ لكنه ينطبق على التقريب بخلاف ما ذكره الشارح فتامل
قلنا المراد بالخاص فيه بحث لان اطلاق الخاص عليه وان صح باعتبار ما ذكر لكن
لا يصلح محلا للخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه لعدم كون الخاص بهذا المعنى قطعيا
عنده فيكون الظني ناسخا للقطعي وليس الكلام فيه وغاية ما يمكن ان يقال ان المراد
مجرد التنظير الى التمثيل الحقيقي فيعود مثال ذلك على المعنى اللغوي نظير ذلك فاستثناء
اراد به الاستثناء المتصل اذ لا اخراج في المنقطع او غيرها الخ اجاب بعض اكثرهم
اجاب صاحب الترجيح بان الكلام المذكور في تاويل جار في اكثر القوم فلا قصر
فلا يرد الاعتراض وفيه بحث لجريان مثل هذا التاويل في الاستثناء ايضا بل

بل الاعتذار عن اهمال بدل البعض ما ذكره العلامة الرازي في شرح المختصر
وهو ان بدل البعض في حكم الاستثناء فلهذا لم يفرد بالذكر واما بدل الغلط و
الاشتمال فلا تناول فيهما واما بدل الكل فلا اخراج فيه وقيل انما لم يتعرض للبدل
لانه ملحق بالنسبة فكانه اصل المذكور ويمكن ان يكون هذا محل كلام صاحب الترجيح
في ينرفع البحث المذكور فليتامل لاحتياجها الى مرجع الضمير نقض بقوله تع و
احل الله البيع وحرم الربوا فانه مخصص مستقل مع انه محتاج اليها قبله لرجع الضمير
وقد يجاب بان احتياج الجمل الوصفية والاستثناء وبشرطية نبزا من حيث هما صفة
واستثناء على سبيل الاطراد بخلاف قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فلا
نقض به وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط لم يذكر الاستثناء والغاية لان بعض
علمائنا قالوا بمفهومهما كما يشير اليه في بحث الاستثناء قلت المراد فيه بحث
لان قصر العام على البعض بهذا المعنى لا يتناول النسخ كما زعم لان الناسخ متعرض
لنفي الحكم عن المخرج كما علم واعترض عليه الفاضل الشريف ايضا بانه على هذا
ينبغي ان يكون جاد نيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط قال
والحق الجواب الاخير ويمكن ان يدفع بان المراد من قصر العام ما ذكر لا ادة معنى
القصر مطلقا ذلك وبهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر لا يخفى ان هذا الاشكال
عين ما ذكر في السؤال لا فرق بينهما الا في التعبير فان قيل جعل المستقل
قد يدفع بانه اراد بالمستقل المستقل الموصول وانما لم يصد به اعتمادا على ما
سبق ذكره وفيه انه يستلزم ان لا يكون النسخ معدودا من القوام ٥
التخصيص قد يطلق فعلى هذا ينبغي ان يخص قول المص وهو حجة فيه شبهة
بالعام الذي خص بمستقل موصول بقرينة ما سبق قبل الفصل من ان العام الذي
خص بمستقل مفصول نسخ قطع في الباقي وعلى هذا يندفع ما يقال الاولى ان يثبت
اطلاق التخصيص على ما يتناول النسخ في كلام من يعتد به من المشايخ فهو محمول على
المعنى اللغوي يؤيده قول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبنا في التراخي انه نسخ
لا تخصيص والكلام ههنا في المعنى الاصطلاحي بقرينة قوله الاتي وهو حجة فيه شبهة
لان العام في صورة النسخ قطع في الباقي مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع

اطلاق التخصيص على تخصيص الكتاب بالاجماع لا يقتضي القول بجواز مجوز اي بكونه كذلك
الاطلاق تخصيص النفي بان يقال لا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع فلا يرد عليه
انه يفهم منه القول بجواز نسخ الكتاب بالاجماع مع انه قد تقرر عندهم ان الاجماع في
زمن النبي عم ولا نسخ بعده وبالجملة الاجماع لا يكون ناسخا لحكم الكتاب والسنة
في المذهب الصحيح واما قول صاحب الهداية ان نسخ نكاح المتعة ثبت باجماع الصحابة
مع ان النبي عم كان احله في غزاة غزاها اشتد على الناس فيها العزوبة فمعناه
ان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة قد انتسخ وقت النبي عم بالاحاديث الواردة
في نهي النبي عم عنه صرح به في النهاية   لان المدرك بالحس هو ان له كذا قيل فيه
ايضا تسامح لان المدرك بالحس هو نفس كذا لا ان له كذا لانه حكم يعرف حقيقته بالعقل
لا بالحس   بخلاف المدبر وام الولد فانه يحل للولي وطئهما فدل على ان الملك فيهما
كامل دون المكاتبة لان الوطي لا يحل الا بكمال احد الملكين بالنص   لان ذلك
باعتبار الرق اي تادى الكفارة باعتبار الرق والحاصل ان الواجب بالنص تحرير
رقبة وهي اسم لذات مرقوقة عرفا والمكاتب كذلك لانه عبد ما بقي عليه درهم واعلم
ان بين الملك والرق مغايرة لان الرق وصف حكمي يصير به الشخص عرضة للتملك والابتذال
شرع جزاء للكفر الاصلي والملك عبارة عن مطلق الحاجز اي المطلق للتصرف لمن قام
به الملك الحاجز عن التصرف لغير من قام به وقد يوجد الرق ولا ملك كما في الكافر الحربي
في دار الحرب والمستامن في دار الاسلام لانهم خلقوا ارقاء اجزاء لكفرهم ولكن
لا ملك لاحد عليهم وقد يوجد الملك ولا رق كما في العروض والبهائم لان الرق مختص
ببني آدم وقد يجتمعان كالعبد المشتري كذا في غاية البيان   واشتراط الملك جواب
عما يقال انه شرط في الكفارة الملك وهو ناقص في المكاتب فينبغي ان لا يصح تحريره للكفارة
ولا نية له قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب ونحوه صح   عند ابي حنيفة وقالا
يحنث لان الفاكهة ما يتفكه به اي يتنعم قبل الطعام وبعده وهذه الاشياء بها في
العادة   قالت الحنابلة حقيقة وهو مذهب كثير من اصحاب الشافعي واليه ميل الغزالي
وكثير من المعتزلة واصحاب ابي حنيفة   حقيقة ان كان بغير مستقل قال في فصول
البدايع والحق ان المخصص بغير المستقل ليس حقيقة عنده ولا مجازا قال في المعتمد   وفيه

فيه نظر لانه ان اراد قد يجاب عنه بمثل ما اجاب عن النظر الثاني وتقريره ان الاشتراك
انما يلزم اذا اريد به الباقي بالوضع الثاني كما يشعر به ظاهر عبارة المص وليس كذلك بل
بالوضع الاول وعدم ارادة البعض المخرج منه غير داخل في معناه بل طار عليه كالمجاز في
المجاز فانه انما يكون باستعمال ثان ضرورة ان استعمال الحقيقة يكون في الموضوع
له والمجاز في غيره   والا لكان مشتركا لا عاما والكلام فيه ان قلت المشترك لفظ
واحد موضوع لمعان متعددة وضعا متعددا وههنا ان ثبت الوضعان للمطلق
والمقيد فلا يلزم الاشتراك ولهذا ذكر علاء الدين الشاشي انه لم يجد قوله والا لكان
مشتركا في النسخ المعتبرة المصححة عند الشارح قلت القيد خارج فيتحد الموضوع
وسيجيء في بحث الاستثناء اعترض عليه بان ما ذكره مذهب ابن الحاجب ومن تبعه وليس
بمختار عند المص ورد بعد التسليم بانه كلام على السند   وعامة الافعال احتراز
عن افعال المقاربة مثل عسى   وقد يكون لثبوت القاعدة قيل هنا وضع
نوعي اخر خارج عن القسمين وهو وضع الكناية بالنسبة الى المكنى عنه وهذا لا يرد
على ما ذكره الشارح فيما بعد ان الكناية مستعملة في الموضوع له لكن لا لمناط
النفي والاثبات بل لينتقل منه الى المكنى عنه فان الكناية على هذا حقيقة يندرج وضعها
في احد المعنيين الاولين واما على المذهب الاصح من انه مستعمل في المكنى عنه اذ اللفظ انما
يكون مستعملا في الغرض الاصلي عنه كما ذكر في المفتاح فالظاهر خروج وضعها عن المعاني
المذكورة اذ لا يندرج في واحد المعنيين الاولين والا لكان حقيقة ومن البين انها
على تقدير استعمالها في المكنى عنه ليس كذلك ولا في الثالث والا لكان مجازا مع انها
قسيم له عندهم   من حيث قصد به الشجعان الشجعان بكسر الشين كغلمان وغلام وقد
يجمع على شجعة وشجعان بضم الشين   ومن حيث قصد به العموم فان قلت
قد اعتبر في تعريف العام استغراقه لجميع ما يصلح له كما سبق فان كان الافراد المجازية
مما يصلح لها لم يوجد عام اصلا والا فلا يكون الاسود باعتبار المذكور عاما قلت
المراد من جميع ما يصلح له جميع ما يصلح له بالنظر الى الاستعمال فاندفع السؤال   وفيه
نظر لان ذلك انما يكون هذا يخالف ما ذكره في التقسيم الثاني حيث صرح هناك
بان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا من جهة واحدة

لكن باعتبارين كلفظ الدار في الفرس من جهة اللغة فلينظر فيه وقد اجاب الجدعي النظر
بان ههنا ايضا وضعين على ما حقق تشخيص الكل ونوعي لما يقع وكان بنى الكلام على
ان الاشتراك انما يلزم اذا كان الوضعان من جنس واحد وفيه منع على ان تحقق
الوضع النوعي الذي يصير به اللفظ حقيقة قد دفعه الش فيما سبق وقد يجاب ايضا
بان كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد باعتبار حيثيتين
هو المعنى المشترك فلا يضره الفارق وهو ان ذلك باعتبار وضعين وفيه نظر لان
كلام المص ليس مبنيا على قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز بهذه الطريق في هذه الصورة
على الجمع بينهما في صورة اخرى بل على طريق اثبات الحكم الجزئي بالقاعدة الكلية
وحاصلها انه لما ثبت في فصل المجاز ان اللفظ يجوز ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة
الى المعنى الواحد باعتبار حيثيتين ثبت جوازه على هذا الوجه ههنا فاذا كانت
القاعدة مقيدة بان يكون ذلك باعتبار وضعين لا يثبت ذلك الحكم فيما لا يكون
فيه الا وضع الواحد ولو سلم ان ذلك بطريق القياس فاثبات الفرق انما لا
يضر اذا لم يكن مؤثرا وتاثير تعدد الوضع في جواز الجمع بهذا الطريق مما لا سبيل
الى انكاره   اما نفس الموضوع له رد عليه باعتبار ان ذلك المعنى بعض الموضوع له
ومع ذلك هو حقيقة فيه من حيث التناول ولا نم ان كل ما هو غير الموضوع له فاللفظ
مجاز ان اراد به مجاز من جميع الحيثيات فظ وان اراد انه مجاز من بعض الحيثيات
فلا يضر لجواز ان يكون حقيقة من حيثية اخرى اجيب بان كلام الشارح مبني على
مذهب القوم من ان اللفظ المستعمل في الجزء مجاز مطلق وجعلوا الاستعمال في غير
الموضوع له اعم من ان يكون في الجزء او في الخارج فالمنع بانا لا نم ان كل ما هو غير
الموضوع له فاللفظ فيه مجاز ان اراد انه مجاز من جميع الحيثيات غير موجه ويؤيده
انه ذكر ما ذهب اليه فخر الاسلام من ان اللفظ المستعمل في الجزء حقيقة قاصرة على
طريق السؤال واجاب عنه ايضا   لا يقابل مطلق المجاز بل يقابل المجاز الذي
هو غير اطلاق الكل على البعض فان قلت الحقيقة ههنا لم يجعل مقابلا للمطلق المجاز
بل للمجاز من حيث القصر قلت بل جعل مقابلا له فانه لما قيل حقيقة من حيث التناول
مجاز من حيثية اخرى استفيد منه انه ليس مجازا اصلا من حيث التناول فقد جعل مطلق

مطلق المجاز مقابلا للحقيقة المذكورة فليفهم   ولا اشارة اليه في فصل المجاز اي
لا اشارة الى جواز كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا على طريقة فخر الاسلام
وقد يجاب بان الباقي ليس جوابا اخر عن قول المص غير النظر المذكور كما ظن اذ لا يلائمه
التفريع الاتي بل هو جواب عن النظر الا انه لا يفيد المص كما ذكره الفاضل الشريفي لانه
ينبغي ان يكون حقيقة مطلقا وكلام المص انه حقيقة من وجه مجاز من وجه وقوله وفيه
نظر لم يذكر في بعض النسخ وجه النظر وفي بعضها الانتقاض بالصفة يعني ان الصفة
ايضا ليست صيغا مضبوطة   فلان فلان ولم يقل وفلان كما ذكر شراح ابن الحاجب
لان الشايع في مقام التعديد ترك العطف فلا مجال في هذا المقام لتوهم التاكيد
وذكر شمس الائمة فيه بحث لانه ان اراد بقوله من حيث انه كل الموضوع له فهو مم لان ان
يكون على قول من لا يشترط في العموم الاستغراق ويقول انه موضوع لجميع من المسميات
وان اراد انه كل المراد فذلك لا يقتضي كونه حقيقة   كان الاستثناء صحيحا يعني فلا
يعتق واحد منها اصلا لجواز ان ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي حيث يلغوا
الاستثناء ويعتق الكل والحاصل ان استثناء الكل لا يصح الا بلفظ المستثنى منه بان
نسائي طوالق الا نسائي واما اذا كان بغير ذلك اللفظ فصحيح مثل ان يقول نسائي
طوالق الا زينب وعمرة وعمرة وبكرة حتى لا يطلق واحدة منهن وكذا قال
ثلث مالي لزيد الا ثلث مالي لا يصح ولو قال ثلث مالي لزيد الا الف وثلث
ماله الف صح ولا يستحق شيئا ولقائل ان يقول هذا ينتقض بما اذا قال انت
طالق ثلثا الا واحدة وواحدة وواحدة حيث يقع ثلث عند ابي حنيفة رح وفي رواية
عن ابي يوسف والمسئلة في العناية مع انه استثناء الكل الا بلفظ المستثنى منه و
ويمكن ان يجاب عنه بان العطف للاشتراك والمعطوف والمعطوف عليه كلاهما
من العدد فصار كانه قال ثلثا الا ثلثا بخلاف ما مر من المسئلة   كان الاحسن قيل
انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيانية فيؤل الى الوصف وفيه نظر لان
الاضافة البيانية انما يكون فيما يصدق المضاف اليه على عين المضاف صرح به
في اللب وغيره وههنا ليس كذلك فالاولى ان يقال الاضافة لادنى ملابسة اي
اللفظ الذي هو من افراد العلم على ان الكوفيين جوزوا اضافة الموصوف الى الصفة

وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج اه ليس المراد بالمجهول المجهول من كل الوجوه
حتى يرد ان اخراج ما ليس بمعقول لا يعقل وهو ظ وقد اجيب عن النظر بان الكلام
فيما هو من خطابات الشرع لا في مطلق العام المخصوص كيف والبحث عن الادلة
الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولا نم ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول من
خطابات الشرع فمن ادعى فعليه البيان وقد يجاب ايضا بان القضية المذكورة
وهي ان المخصوص ينبغي ان يكون قطعيا مهملة لا كلية بدليل قوله لانه في حكم
الاستثناء والغرض ان ما ذكروه على الاطلاق ليس بصحيح وغاية توجيهه قال
الفاضل الشريف هذا التوجيه لا يدفع الايراد المذكور في صورة كون المخصوص
مجهولا وقد يقال على تقدير كون المخصوص مجهولا يحتمل سقوط المخصص في نفسه
لاستقلاله نظرا الى شبهة الناسخ فيبقى العام حجة كما كان سقوط الاحتجاج بالعام
نظرا الى شبهة الاستثناء فلا يسقط الاحتمال بالكلية بل يتطرق عليه شبهة وانت خبير
بان هذا دليل مستقل على عدم سقوط الاحتجاج بالعام المخصوص مطلقا كما ذكره
المص ولا كلام فيه انما الكلام في ان الدليل الذي اورده هل يكفي الشبهة بعد
بقاء العام حجة وتوجيه الشارح لا يدفعه في صورة كون المخصوص مجهولا
فعلى هذا يكون فيه منع لان المراد بقوله مخبر مرجح مفيد للقطع فيه صورة
المعلومية اذ المرجح هناك ايضا لا يفيد القطع لاحتمال خروج بعض اخر بالتعليل
كما اعترف له   خبر القهقهة على القياس روي الخالد ان النبي عم كان يصلي
فدخل المسجد اعمى فتردى في بئر كان هناك فضحك بعض من خلفه فقال عم الا من
ضحك منكم القهقهة فليعد الوضوء والصلوة فان قلت الخ اما ان يكون الصلوة
التي امر النبي عم باعادتها فريضة او سنة واياما كان ينبغي ان لا يعدى الحكم الى
الاخرى لما تقرر ان ما ثبت على خلاف القياس يقتصر على مورده قلت بعد تسليم انها
كانت احديهما فقط ولما كانت الفرايض والنوافل متشاركة في نفس الصلوتية
وانما الخلاف بالعوارض عدي الحكم باعادة احديهما الى الاخرى بخلاف صلوة الجنازة
وكذا خبر الاكل ناسيا هو قوله عم للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك فان قلت هذا الحديث معارض للكتاب فكيف يعمل به
وذكر

وذكر لانه يقتضي بقاء الصوم والكتاب ينفيه لان المامور بقوله تع واتموا الصيام
الى الليل هو الصوم الى الليل وهو الامساك عن الاكل والشرب والجماع ايضا ولم يبق
في الناسي لوجود الاكل حقيقة قلت اجاب عنه حميد الدين الضريري بان في الكتاب
اشارة الى ان النسيان معفو قال الله تع ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا فهذا الحديث
موافق له فيعمل به ويحمل الكتاب على حالة العمد جمعا بين الادلة ولقائل ان يقول
لا يتعين ح من وجوب العمل بمقتضى هذا الخبر ترجيح مجرد خبر الواحد على العام
المخصوص بل الثابت به ترجيح خبر الواحد المؤيد بالكتاب عليه والكلام في الاول
كما يقتضيه السياق فليتامل   مع شك في اصل ادعى في دلالته فان العام المخصوص
بكلام مستقل موصول ظني الدلالة وان كان قطعي المتن وخبر الواحد بالعكس
وقد يستدل رد هذا الاستدلال بان القوم لا يدعون وجوب مقارنة
المخصص مطلقا بل مقارنة المخصص الاول والاستدلال المذكور لا يدل على خلافه
وقد يجاب بان كلامهم ظ في الاول فمن ادعى الخلاف فعليه البيان   فالمخصص
بالحقيقة هو النص اعترض عليه بان المعتبر لو كان هو النص المورد عليه القياس لما صح قولهم
العام الذي نسخ بعض ما يتناوله لا نسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فان
الناسخ ح ليس هو القياس بل النص المتفرع عليه والجواب ان مرادهم بذلك القول
بان النص بمحواه المدرك بالقياس والتعليل لا ينسخ النص الاخر وهو ظ
لا رفع الحكم عن محل المخصص حتى يلزم خروجه عن شبه الاستثناء بالكلية ويقتضي
سقوط الاحتجاج بالعام اذا كان معلوما وبقاء الاحتجاج قطعا اذا كان
مجهولا وتحقيق ان الحكم المخصص هو الدفع لا الرفع يجي في موضعه انشاء الله
ويوفي حظا من كل منهما فان قلت لشبه الاستثناء وجه اخر وهو اشتراط المقارنة
في المخصص كما في الاستثناء وكان ينبغي ان يرجح على شبه الناسخ كما هو مذهب
الفريق الثاني قلت الترجيح بكثرة الشبه من باب الترجيح بكثرة الادلة اذ كل شبه
دليل على حدة فلا يجوز الترجيح بها كذا في شرح البزدوي   المص اذ قبل
قبل التخصيص كان معمولا به نوقش فيه بان الكلام في المخصص الاول وهو لكونه
مغيرا للصدر يتوقف عليه فلا يكون معمولا به قبل التخصيص واجيب بان المراد عند

زمن عدم المخصص وهو الاصل كان العام معمولا به وعند وجود المخصص حصل
الشك لما يلزم من نسخ النص بالقياس بعض افراد العام وقوله لثبت النسخ
في بعض اخر فتامل فان قيل فيجاب لا يصح قيل قول المص لا يرد يعود اه
مغن عن ايراد هذا السؤال والجواب لان يريد توضيح ما ذكره لا جوابا عن
الاشكال قيل في الجواب عنه لما كان المخصص جهتان جهة استقلال وجهة عدم
وجهة استقلاله وان اقتضى صحة التعليل الموجبة لجهالة العام المقتضية لبطلان
حجيته لكن جهة عدم استقلاله يقتضي خلاف ذلك دخل الشك في بطلان حجيته
وقد كان قبل التخصيص حجة بيقين فلا يبطل بالشك وحاصله انه انما يلزم بطلان
حجية العام لو لم يعارضه ما يوجب عدم صحة التعليل وفيه نظر لان هذا انما يفيد
اذا لم يكن حكم احد المتعارضين بخصوصه وهو صحة التعليل مذهبا للخصم كما لا يخفى
وقد يقال مراد الشارح ليس دفع الشبهة المذكورة عن كلام القوم بل ايرادها عليهم
ودفعها عن تقرير الاستدلال بوجه اخر فمعنى كلامه فلدفع الشبهة الواردة على
القوم عن الاستدلال على الاصل المدعى قال على ان احتمال التعليل اه فلا يرد على
كلام المص كلام الشارح ان قصد الايراد عليه فلا يبطل العام قيل عليه
تعليله المتفرع عليه هذا يقتضي ان يكون العام المذكور حجة قطعية لان ما اقتضى
القياس تخصيصه يخرج وما لا فلا وعلى التقديرين يبقى العام في الباقي قطعيا
اجيب بانه لما وجد فيما في احتمال الخروج بالتعليل بعلة اخرى لم يبق قطعيا
على وجه البيان دون المعارضة فان قيل هذا ينافي قوله سابقا فيجوز
ان يعارضه القياس ولما صرح به صاحب الكشف وغيره ان عمل المخصص بطريق
المعارضة قلنا المعارضة المنفية هي المعارضة الحقيقية التي بمعنى الرفع والمراد
والمثبت هو المعارضة الظاهرة التي هي بمعنى الدفع بالدال فلا اشكال
فان قيل فلم لم يجز اي اذا كان القياس مثل النص المخصص في ان كلا منهما يبين
ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحت العام فلم لا يجوز التخصيص بالقياس ابتداء
عند القائلين بان موجب العام قطعي مؤيد بما شاركه وهو المخصص الذي
خص العام اولا لعدم تناوله شيئا من افراده اذ الفرض ان هذا العام لم يخصص

يخصص قبل القياس والكلام في القياس المتناول له قيل عليه عدم تناول الاصل
يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام في القياس المتناول له وفي الجواب
منع الاستلزام الا يرى انه لو قيل جاء القوم ولم يجيء زيد وعلل عدم مجيئه بانه صديق
عمرو الخارج عن القوم المذكور ولم يجيء عمرو فلم يجيء زيد لاجله فبالقياس يظهر
عدم ثبوت المجيء لكل من هو صديق عمرو من القوم المذكور مع ان الاصل اعني
لم يجيء زيد لا يتناول فردا اخر وهو ظ والا لم يتصور كونه مخصصا قيل عليه
عدم تصوره عين المدعى فكيف يصح ذكره في مقام الالزام والجواب ان المدعى
عدم الجواز لا عدم التصور اذ لو لم يكن مقصودا لما احتيج الى الاستدلال عليه
وان كان مستند الحاصل لا يتناول شيئا من افراد العام اعترض عليه بانه
ينافي ما سبق من ان القياس مظهر فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل
واجيب بان مراده مما ذكره هنا لا يتناول بطريق المنطوق شيئا من افراده
وان كان متناولا له بطريق مفهوم الموافقة حتى صار اصلا فلا ينافي صح
في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله لهما ان الفساد بقدر المفسد اذ الحكم يثبت
بقدر دليله والمفسد في الحر كونه غير محل للبيع وهو مختص به دون العبد فلا
يتعداه بخلاف ما لم يسم ثمن كل واحد لانه مجهول ح وجهالة الثمن تفسد
البيع وله ان الحر لا يدخل تحت العقد اصلا لانه ليس بمال والبيع صفقة واحدة
فكان القبول في الحر شرطا للبيع في العبد وهو شرط فاسد والبيع يبطل بالشروط
الفاسدة هذا وفي قول المص يبطل البيع لان احدهما بحث وهو ان الحق
ان البيع في الخليط لا يملكه المشتري اصلا ولو قبضه في المجلس باذن البايع صراحة
او دلالة وفي العبد فاسد يملكه بالقبض باذنه فيه ويلزمه قيمته فيلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز ويمكن الجواب بعد تسليم ان المراد ببطلان البيع في كل من العبد
والحر في الصورة الاولى والعبدين في الثانية بالنص الحكم عموم المجاز بان يحمل
البطلان على عدم الجواز لم يدخل الحر تحت الايجاب لان الايجاب عند الفقهاء
عبارة عما يتقدم من احد العاقدين يسمى ايجابا لانه يوجب وجود العقد
اذا اتصل به الاخر ثم هذا القول متاخر في التوضيح عن الذي بعده ان الظاهر التقديم

سهو من القلم وقيل تقديم شرحه لما قبله يصح في العبد اي يصح البيع فيه بحصته لان
اللازم هو البيع بالحصة بقاء لانهم يدخلون في البيع ثم يخرجون وذلك لان الدخول
في العبيد باعتبار الرق والتقوم الموجودين فيهم ولذا جاز بيعهم من انفسهم وبعد
القضاء ببيع المدبر مطلقا وام الولد الا عند محمد وجاز بيع المكاتب من غيره ايضا
برضاه في اصح الروايتين فامتناع الحكم لاستحقاقهم انفسهم كاستحقاق الغير
وفيه نظر لان حاصل ما يجاب عنه بان كون الجمع بين الشيئين في الايجاب مقتضيا
بجعل قبول العقد مشروطا في كل واحد منهما مشروطا بقبوله الاخر مما لا ينبغي ان
يشك فيه وانما الكلام في كونه شرطا فاسدا عند عدم صحة الايجاب فيهما
ولغايته وضوح هذا لم يصرح به بل اشار اليه بحصر الكلام في كون الشرط فاسدا
واستقل بدفع السند لانه مما يورث شبهة في الجملة على ما يجيء في فصل مفهوم
المخالفة حيث يذكر ثم في اخر الفصل عند قوله المص وبيع الغرقاء اذ شرط الخيار
دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة
يندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم بحصول الحق بذلك حيث
يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه وسيجيء تمام التحقيق في فصله
ان شاء الله بالخيار في سالم ثلثة ايام لان الاصل ان الخيار يمنع انعقاد الحكم
اصلا ان كان الخيار لهما وان كان الخيار للبايع والمشتري يمنع الانعقاد
في جانب من له الخيار نظرا له واما في جانب من لا خيار له فالعقد لازم حتى لا يمكن
من الفسخ فلا يكون البيع بالحصة ابتداء بل بقاء والبقاء اسهل من الابتداء فكم
من شيء يتحمل في البقاء ولا يتحمل في الابتداء الا يرى ان المنكوحة اذا وطئت بشبهة
بعيد له ويبقى منكوحة ولا يجوز نكاح المعتدة من وطء بشبهة ابتداء لوجود
الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع لزوم العقد انما
قال لزوم العقد ولم يذكر اللزوم في الاخريين لان اللزوم انما هو بواسطة الخيار
ومحل الخيار في الثانية معلوم فينبغي ان يلزم العقد في غير ذلك المحل واما في الصورتين
الاخريين فلم يتعين محل الخيار حتى يلزم العقد في غيره فيبقى الايجاب متناولا له
اي للمدبر لا ان يكون الايجاب في حق الحكم في المدبر بمنزلة العدم كما كان في ذلك في صورة

صورة الخيار فيحدث جهالة في ثمن القن والجهالة الحادثة اعني الطارية لا تفسد
كما مر فيكون قبوله شرطا صحيحا لان الشرط لما لم يؤثر في السبب ولم يمنع من
الانعقاد كان اشتراط القبول فيما فيه الخيار اشتراط القبول في المبيع فكان من مقتضيات
العقد فلم يكن شرطا فاسدا اذ الاصل ان كل شرط هو من مقتضيات العقد لا
يفسده كشرط ابقاء الثمن بخلاف الحر والعبد المستثنى وما شاكلها لم يدخل تحت العقد
لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول من مقتضيات العقد فيفسد على ما ذكر المص
قيل الصواب ان المراد بقوله فيما سياتي ومنها اي من الفاظ العام لا قوله فيما سياتي
لفظ العام مجاز في الباقي لان اللفظ هناك مفرد فيحتمل بلفظ العام بمعنى عين
التعميم وهنا جمع فلا يحتمله بل يتعين ارادة الصيغ اما بان يرجع الضمير في الفاظ
الى العموم او الى العام ويراد الالفاظ التي يصدق على كل منها انه عام وفيه بحث لاحتمال
التعدد باعتبار الموارد فان لفظ زيد في قولك ضرب زيد وقتل زيد ويرمي زيد الفاظ
متعددة بالشخص وان كانت واحدة بالنوع والاولى الفاظ العموم اذ ليس
فيه ايهام خلاف الحق مع ان الشارح اضاف الالفاظ الى معانيها ولهذا نبه الرضي
تسمية لا وهل الحروف التنبيه على تسميتها بحروف الاستفتاح اما انه يتناول
هذا اما على حذف المضاف اي ذو ان يتناول او تاويله بالمصدر وتاويل المصدر
باسم الفاعل او تقدير مضاف الى المبتدا اي حاله او تقدير هذا المضاف والمضاف
اليه مبتدا ثانيا كالرهط اسم لما دون العشرة في الكشاف الرهط من الثلثة الى
العشرة وقيل الى التسعة اسم لجماعة الرجال خاصة بدليل قوله وما ادري
وسوف اخال ادري اقوم ال حصن ام نساء بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير
العايد اليه نقض الاستدلال بالجمع بالصولجانات ودفع بان الدليل مجموع كونه يثنى
ويجمع ثم نقض برماح ورماحان ورماحات واجيب بانه شاذ ولكن يجب
به في الاقل وهو ان يقول الدليل مجموع الامور الثلثة من التثنية والجمع وتوحيد
الضمير اي يصلح اطلاق اسم الجمع اه ليس المراد باسم الجمع ما هو المتبادر منه اعني
مثل الركب ونحوه لانه يتناول القوم والرهط فلا وجه لتخصيص افرادها
بالذكر وايضا تفسيره لقوله فالجمع وما في معناه لانه ضمير يطلق راجع اليهما

ولو على سبيل البدل والمراد بالجمع من صيغة الجمع فينبغي ان يحمل في التعريف ايضا عليها
فعقول والقوم والرهط على سبيل التمثيل لاسماء الجموع المصطلحة والتقدير والقوم
والرهط مثلا ولا يخفى ان الكلام يعني ان قوله فالجمع وما ضمناه آه في المعرف
لا المنكر اذ لا عموم له والكلام فيه فينبغي ان يحمل قوله فالجمع اه على ما ذكرنا والا
اي وان لم يكن الكلام في المعرف بطل قوله على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا
الى ما لا نهاية له اذ قد سبق اه لجمع العقلاء مثال لكل ما جمع بالواو والالف والنون
والتاء وما جمع هذا الباب وافعلة افعال وافعل وفعل يعرف الا دخل من العدد
كافلس في اثواب وادرع وغلمة بحجبان الام الى السدس فان الام يرث ثلث المال
اذا لم يكن ولد ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة والاخوات ويرث السدس جميع
المال اذا كان له احد ما ذكر حتى ان الميراث للاختين فيه نظر لان انتهاض
الدليل انما يتوهم اذا وجدت صيغة الاخوات مذكورة في قضية الميراث مثبتا لمدلولها
الثلثان واما مجرد ان للاختين الثلثين كما للاخوات فلا تقريب له هو المتبادر
الى الفهم اشارة بعض الفضل المعتد الحصر الحدهم تبادر الاثنين وبذلك يتم الدليل لان
عدم التبادر الى الفهم من امارات المجاز كما ان المتبادر اليه من اقوى امارات الحقيقة
ولانه يصح ان يخبر به عن الاثنين اشار في شرح العضد الى الجواب بانه
قد تقرر عندهم ان الجمع يجري في الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة
الجمع وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية في خصوصها للاثنين فصاعدا حال
من عاملها اي فذهب الموضوع لصاعدا ونظيره اخذته بدرهم فصاعدا اي
فذهب الثمن صاعدا فان كانتا اي من يرث بالاخوة نظم الآية الكريمة هكذا
فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وفيه بحث وهو انه ان لوحظ في اسم
كان من يرث بالاخوة كما يوهم تقرير الشارح فلا وجه للتثنية وان لوحظ الاختان
من حيث هما اختان فما فائدة قوله اثنتين وهذا يلزم ان يكون تكرارا والجواب
يختار الثاني ويقال فائدة الخبر عن اثنتين بيان ان الاعتبار بمجرد التعدد ولا
اعتبار للصغر والكبر ان للاختين حكم لا يخفى ان المفهوم من هذه الآية ان للاختين
ثلثين ولما ان لهما حكم الاخوات فمبني على انه ليس للاخوات الا الثلثان وهذا بدلالة

بدلالة انه احرى وهي قوله تعالى فان كن اي البنات نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا
ما ترك حيث دل بصريحه على ان لما فوق الاثنين من البنات الثلثين مع قرب قرابتهما
وهي قرابة الجزئية فلان يكون ما فوقهما من الاخوات مع تعدد قرابتهما وهي قرابة
المجاورة اولى واذا ثبت بهذه الاية ان نصيب ما فوق الاثنتين من الاخوات الثلثان
وبالاية الاولى ان نصيب الاثنتين ايضا الثلثان علم المجموع الآيتين ان للاختين حكم
الاخوات في استحقاق الثلثين فان قلت هو انه يعلم قيل تقريره السؤال على هذا
الوجه دليكم فان حظ البنتين مع الابن هو النصف لا الثلثان فقوله لكن من ابن
يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن يشعر بان حظهما بدون الابن النصف وليس كذلك
فالصواب في العبارة ان يقال هب انه يعلم ان حظ الابن مع الابنة الثلثان لكن من
ابن يعلم ان حظهما بدون الابن ذلك والذي يدل عليه امران احدهما ان المذكور
في الاستدلال بالاشارة هذه الصورة والثاني ان كلمة هب يدل على ان المذكور
مما زعم المستدل وانت خبير بان لفظ ذلك في السؤال اشارة الى الثلثان في قوله
فانه يدل على ان حظ الابن مع الابن الثلثان والسؤال ناظر الى قوله هناك فيكون
ذلك حظ الاثنتين واما حديث الذكر في الاستدلال فهين لان هذه الصورة ايضا
في حكم المذكور ومما زعم المستدل لانه اولها منه قوله تع فللذكر مثل حظ الانثيين وليس
فيه كثير ركاكة فليتامل فمع اخت لها بطريق الاولى فيه بحث لان المدعى
ثبت بدلالة النص لا بالاشارة كما زعم الاولاد بالقوة كالاختين مع
الاب لا يرثان ومع ذلك يحجبان الام من الثلث الى السدس كما روي ان ابن
عباس لا يخفى ان احتجاج ابن عباس على عثمان رضي وقبول عثمان كلامه حيث
قرره وعدل الى الاجماع على خلاف الظاهر يدل على ان اطلاق الجمع على الاثنين ليس
بطريق الحقيقة فاسد ثلثه من حيث ان كلا منهما ثبت الملك بطريق الخلافة
فيه بحث لان هذا هو قول زفر واما عند ائمتنا فالوارثة خلافة والوصية اثبات
ملك جديد ويتفرع عليهما احكام مختلفة فلينظر في اوايل كتاب الوصية من الهداية
فلا وجه لاقتصاره في الجواب على قول زفر بطريق اطلاق اسم الكل فيما لما
كان اطلاق الجمع على التثنية محتملا على مجموع جزئي الشيء وعلى كل جزء منه اورد

الجواب مشيرا بقوله بطريق اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول وبقوله او تشبيه الواحد
بالكثير الى الاحتمال الثاني وفيه بحث لان اطلاق الجمع على كل جزء من المثنى مستبعدا
مما ليس الكلام فيه فلا تقريب لذكره بل المراد ان بيان علاقة اخرى فانه تشبيه
كل قلب بثلثة قلوب يقتضي تشبيه قلبين بمثابة قلوب فلفظ الجمع على الاول مجاز مرسل
وعلى الثاني استعارة   عن استثقال الجمع بين التثنيتين لعدم دورانه في
الكلام دوران الجمع والسر فيه كون مراتب الجمع فيكون اسناد الحكم الى الجماعة
بحسب الوقوع اكثر وبهذا يظهر السر في انه يفهم في العرف من قولهم لا اعلم في
البلد من فلان انه اعلم من الجميع ولا يفهم من التسوية   وارتفاع ما كان منهيا
اشتراطه ما فوق الاثنين والله اعلم لخروج الاتفاق في اجتماع الثلثة لاندفاع تعارض
الفردين بالثالث ولذا جعل الثلثة في الشرع حدا في ابلاء الاعذار كما في الثلثة
لموسى ع م ومسح المسافر وخيار الشرط وغيرها   او في انعقاد صلوة الجمعة
وفي بعض النسخ صلوة الجماعة فيحمل على غير الجمعة عند ابي حنيفة واما في النسخة
الاولى فعلى مذهب ابي يوسف خلافا لهما لان كلا من الامام والجماعة شرط في
اجرائها فلم يعتبره مع الاخر بخلاف سائر الصلوة   على تقدير تمام الاشارة الى
ما ذكره الجصاص وغيره من ان هذا الحديث لم يثبت من جهة النقل   اذ ليس النزاع
في ج م ع يمكن ان يدفع هذا بان الاستدلال انما هو باعتبار دلالة قوله ع م
الاثنان فما فوقهما جماعة على ان معا وضع الجماعة يطلق عليهما ولا ينافيه ادعى ليس
النزاع في ج م ع   فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره قيل على ما ذكره المص جوابا
انما هو على قولهم يتمسك بمجيئه فعلنا ونحن ونقول هو جمع اطلق على الاثنين كما ورد
نحن الكلام الا على تقدير الوفاق الذي ذكره ابن الحاجب في المنتهى فاذا تمسكوا فالجواب
ضروري يحتاج اليه واجيب بان الشارح صرح بان عدم الاحتياج على تقدير
ان يكون الخلاف المذكور مخصوصا بصيغ الجمع وضمائره حيث قال فعلى هذا لا حاجة
فالاحتياج على تقدير اخر لا يقدح فيه   بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي
ان قلت قد صرح الشارح في المطول بان قولنا انا وانت فعلنا وانا وزيد ضربنا
من قبيل التغليب وصرح ايضا بان جميع باب التغليب من قبيل المجاز فلو كان مشتركا

مشتركا معنويا او لفظيا لم يكن من قبيل المجاز قلت صرح في حواشي الكشاف بان اعتبار
التغليب في قبيل المجاز في انا وانت فعلنا انما يكون اذا اعتبر اولا عن المتكلم بطريق
الخطاب او الغيبة بخلاف ما اذا قيل ابتداء نحن فعلنا مع ان المتكلم واحد فانه
لم يقل احد بانه من التغليب   وابعد من ذلك اي من القول بالاشتراك اللفظي
على ما يفهم من ظاهر عبارة المص ويجب الحمل عليه في المقام حتى يصح ان يكون جوابا الكلام
الخصم قال الفاضل الشريف وانما كان ابعد لانه كان اثبات اللغة بالترجيح مع مخالفته
لما صرح به ائمة اللغة واعترض عليه بانه ليس اثبات اللغة بالترجيح بل نفي اللغة بترجيح
المجاز على المشترك فان كون فعلنا حقيقة في التثنية والجمع متفق عليه ولو كان
حقيقة في التثنية ايضا للزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا فيها لرجحانه على
المشترك وانت خبير بان هذا تقرير اخر غير ما في التلويح على ان نفي المجاز لا يستلزم
القول بالاشتراك اللفظي لجواز الاشتراك المعنوي   واعلم انهم لم يفرقوا في
هذا المقام اي مقام بيان عموم الجمع المحلى باللام بانه يطلق على الثلثة فصاعدا
الى ما لا نهاية له مستدلا بان اقل الجمع ثلثة   وان صرح بخلافه كثير من الثقات
في المنكر والكلام ههنا في الجمع المعرف سواء كان جمع قلة او كثرة فلا مخالفة
اذ لا بعد في ان لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف وفيه نظر لانهم عللوا اطلاق
الجمع المحلى باللام مطلقا على الثلثة فصاعدا بان اقل الجمع ثلثة ولا شك ان
المراد بالجمع الواقع في القلة الجمع المنكر او ما يشمله فالمخالفة متحققة فليتأمل
يقرب من مدلول العام قيل المراد بالقرب ان يكون الباقي اكثر من النصف
والقائل بذلك ابو الحسين البصري وامام الحرمين واكثر اصحاب الشافعي
مثل الرجال والنساء والمراد بالنساء الاول ما بقي على حقيقته سواء كان في
الاثبات او في النفي وبالثانية ما كان مجازا عن الجنس فلا منافاة بين قوله
الاول لجواز تخصيصه الى الثلثة وقوله الثاني لجواز تخصيصه الى الواحد   فيصير
نسخا فيه بحث لانه انما يصير نسخا لو كان داخلا في الارادة ثم اخرج وهو ممنوع لما
مر من ان التخصيص بيان انه غير مراد اللهم الا ان يراد بالنسخ معناه اللغوي
على ما هو اصل وضع المفرد اي التحقيقي كالرجل او التقديري كالنساء في لا اتزوج

النساء لان مآل النساء من حيث النفي مفرد اذ المعنى لا تزوج امرأة   الاول ان الجمع
انما يكون اه منشاؤه قوله يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع وحاصله
ان الثلثة اقل ما لا نزاع لنا فيه والذي فيه النزاع ليس اقل الثلثة فليتامل
وايضا النزاع اراد بالنزاع النزاع في ان اقل الجمع اثنان ام ثلثة لا النزاع في ان
منتهى التخصيص الحكم هو   ح لا معنى لهذا التفريع اصلا لان الكلام في اقل مرتبة
تخصيص ينتهي اليها العام لا في اقل مرتبة ينتهي اليها الجمع فان الجمع ليس بعام ولم
يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون اثبات احدهما
مثبتا للآخر كذا في شرح مختصر الاصول   الثاني ان محمل الجمع اه منشاء هذا الاعتراض
قوله واما في معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله
ظ وبما ذكره الشارح في هذا الاعتراض يظهر ان قول الشريف في حواشي الكشاف
ولما استفيد منها ان الجموع المعرفة باللام تنساب الى الاحكام الى كل فرد فرد كما في
المفردات المستغرقة بعينها حكم بعض الاصوليين بان الجمع المعرف بلام الجنس بطل
عنه الجمعية وصار للجنس محل بحث لان ائمة الاصول انما قالوا ببطلان الجمعية و
كون الجمع المعرف مجازا عن الجنس حيث لا يصح الاستغراق لا لانتساب الاحكام الى كل
واحد فليتامل   ويمكن الجواب عن الاول بان هذا الجواب غير مرضي لانه يقتضي
كون التخصيص مزيلا لعموم العام وليس كذلك كيف وقد يخالو في عام خص
منه البعض انه يخص بالقياس وخبر الواحد فلو لم يكن بعد التخصيص عاما لم يرد عليه
التخصيص والجواب ان ازالة التخصيص للعموم ظ وقولهم انه يخص بالقياس وخبر
الواحد مبني على ما نقله الشارح من ابن الحاجب في بحث عموم النكرة الموصوفة من
ان التخصيص قد يطلق على قصر العام على بعض مسمياته وان لم يكن عاما   وعن
الثالث بان الكلام في الصحة لغة ورد هذا الجواب بان مراد المعترض انه يعد لغيا
في عرف اهل اللغة لا انه يعد لغيا في العرف مطلقا على ان هذا الجواب يتضمن تسليم
ان التخصيص الى الواحد لغو عرفا وعقلا لكنه يصح لغة وهو يقتضي عدم وقوعه
في كتاب الله مع ان الكلام في عام الكتاب وتخصيصه وقد يجاب عن الثالث بان
المخصص لما كان لبيان انه لم يدخل فيه كان المتكلم عبا بل على الواحد ابتداء وهو لا يعد

لبعده لغيا لا عرفا ولا لغة فليتامل **قوله** وتنبه على ان قصر العام قيل فيه بحث
لانه يستلزم ان يطلق الجمع على المفرد حقيقة لما سبق ان اللفظ في الباقي حقيقة
اذا كان قصر العام على بعض ما يتناوله بغير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد
اللهم الا ان يدعى ان المستثنى منه القادر المستثنى موضوع للباقي وانت خبير بان
هذا ليس بابعد من اطلاق العشرة على الخمسة حقيقة في قوله على عشرة الا خمسة على
انه قد سبق ويجيء ان المستثنى منه متناول للكل والاستثناء يمنع دخول المستثنى في
الحكم وح لا استبعاد اصلا **قوله** انضمت علامة الجماعة التاء تدخل التانيث
او لتانيث الى الزمنة وهي في الطائفة ليست للتانيث فيكون لشبهه وهو الجمعية
اذ الجمع فرع الواحد **قوله** وفي الكشاف الخ في اول سورة النور **قوله** يمكن ان يكون
حلقة قيل اعتبار كون الطائفة حلقة امر بعيد عن اللغة فان الطائفين حول
الكعبة يدورون حولها لا انهم يصيرون حولها حلقة والطائفون في
البلاد يدورون حولها من غير ان يصيروا حلقة **قوله** واقلها ثلثة او اربعة
يخالف ما ذكره في شرح الكشاف في سورة البراءة من ان الطائفة اسم لجماعة
يطوف بالشيء ويحيط به واقلها اثنان او ثلثة **قوله** تقرير لا وقل ان المعرف
اه يعني او لا معاني المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام المجردة والمراد
بالحصة في قوله وقد يكون حصة معينة منها نفس الشخص لا مصطلح اهل المنطق
وفيه بحث لانه لو تم لدل على ان الجمع المنكر من صيغ العموم بحريانه فيه تامل **قوله**
فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة اعترض عليه بان تعريف الحقيقة
عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف بعضها او جميع
الافراد من فروعها ولو سلم فلم لم يجعل العهد الخارجي كالذهني والاستغراق راجعا
الى الجنس اجيب عن الاول بان اعتبار الفرد فيهما مستفاد من القرينة الخارجية فلا
ينافي عدم اعتباره في نفس المعرف باللام وعن الثاني بان ذلك لان معرفة الجنس
غير كافية في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى كذا ذكره الشريف
في حواشي المطول **قوله** ثم الاستغراق فيه بحث وهو ان هذا يخالف لما ذكره في
المطول حيث قدم ثم تعريف الحقيقة على الاستغراق وعكس ههنا ويمكن الجواب بان ما ذكره

هنا كدبني على مذهب صاحب الكشاف لانه بصدد توجيه كلامه وقد حصر في المفصل
فائدة اللام في التعريف والتعريف في العهد والجنس فما ذكره هنا مذهب جمهور
المحققين قوله بان الاستغراق اعم فائدة قيل هذا على تقدير ثبوته لا يفيد الا غلبة
الظن بكونه مرادا فلا تعارض يتعين البعض على ارادة الجميع فائدة الاستغراق
انما يكون لكثرة الافراد وذا لا يقتضي رجحانه الا يرى بان العام والخاص اذا
تعارضا لا يتقدم العام على الخاص بل الخاص اما راجح او مساو واجيب بان العام
انما لا يرجح على الخاص في صورة التعارض لئلا يلزم ابطال احد القطعيين با
بالآخر او ابطال القطع بالظن على اختلاف المذهبين وهنا انما جعل عموم الفائدة
مرجحا لاحد محتملي اللفظ ولا يلزم فيه ابطال توجه حكم بين المادتين قوله اعني الايجاب
والندب والتحريم فانا لو ترددنا في الايجاب انه على الكل المطلق او بعضهم يحمل على
الكل احتياطا وبهذا قياس الثلثة الاخيرة قوله وان كان البعض احوط
في الاباحة اي الاباحة العارضة فانا لو ترددنا فيها انها للكل المطلق او لبعضهم
يحمل على البعض احتياطا وانما قيدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة بناء
على ان الاصل في الاشياء الاباحة قوله ومنقوض بتعريف الماهية قال الفاضل
الشريف اجيب عنه بان البعض حقيقي باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل
كان على البعض ولو كان على البعض فقط وايا ما كان الحكم على البعض متيقن
باعتبار الوجود فانه لا يوجد في ضمن الماهية واما بحسب الحكم فلا يجوز ان يحكم
على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة والحقيقة من حيث هي
فظهر الفرق واندفع الشبهة قوله وهذا لم اذ تعتبر في تعريفها حضورها في الذهن
فيفيد فائدة زائدة على الماهية قوله لا دلالة النكرة هذا على قول من جعلها موضوعة
للفرد المنتشر واما على قول من جعلها موضوعة لنفس الماهية فلان اكثر الاحكام
يجب الاستعمال على الافراد دون الطبائع فدلالتها على الفرد اظهر وما كان دلالة اللفظ
عليه اظهر كان عدم افادته اظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة قوله
وبالجملة توقف العهد الذهني قال الفاضل الشريف اعلم ان الناس اختلفوا في
المعهود الذهني فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجي وقال اذا ذكر بعض افراد

الجنس

الجنس خارجيا او ذهنيا فحمل المعرف على ذلك البعض او الجنس حمله على جميع الافراد وسمي
المعرف معهودا خارجيا او ذهنيا فالذكر اولا شرط فيهما وذكر بعض الذهني فوائد
وليس الذكر كالانثى فان الذكر يفهم من قوله محررا او لكونه معهودا ذهنيا للخارج
وبعضهم جعله من اقسام الجنس حيث قال ان معنى اللام الاشارة والتعيين اما الى
حصة معينة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد ويسمى تعريف الحقيقة
وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق
ويسمى ذهنيا او لا وهو الاستغراق وان مذهب المص هو الاول دون الثاني
وما ذكره المص صريح فيما قلت والشارح حمل كلام المص على الثاني وقال ما قال انتهى
وقوله وان مذهب المص عطف على قوله ان الناس قوله الاولان المستثنى منه
فيه بحث لان الشارح حمل قول المص ولصحة الاستثناء على معنى ان الجمع المحلى
باللام اذا لم يكن للعهد يصح منه الاستثناء وكل ما يصح منه الاستثناء فهو عام
فيختلف الاجوبة التي ذكرها ولا ضرورة الى حمل كلامه على ذلك لجواز ان يكون
معناه ان الجمع المذكور اذا صح منه الاستثناء فهو عام اذ لو لم يكن عاما
والغرض انه لا اولوية لبعض الافراد لعدم العهد وقرينته لكان التعريف
للماهية من حيث هي لا تلاحظ فلان استثناء الافراد من الماهية لا يجوز
على ان في جوابه الاول بحثا لان الاستغراق يكثر غير محصور معتبر في تحقق العام
ولم يوجد في الصيغة المتضمنة فلم يدل الاستثناء على العموم ههنا اللهم الا
ان يقال الدلالة على الانحصار في عدد معين مفهوم من قيد تلك الصيغة
المتضمنة لا من نفسها فلا ينافي عمومها بقي ههنا بحث وهو انه يجوز ان يكون
صحة الاستثناء في المدعى ايضا بما ذكر من تقدير الجمع المضاف فلا يدل على عموم
الجمع المعرف كما هو المدعى الا ان يثبت ان المضاف انما يكتسي العموم من المضاف اليه
وعموم لا ينتقض باجزاء العشرة ومما ينبغي ان يعلم ان تقدير جميع في قوله جميع
اجزاء العشرة لا يراد الاستغراق الاجزاء وتوضيحها لانه مقدر والاستثناء منه فانه
لا يلائم السياق لان الموجود في النسخ جمع مضاف الى المعرفة لا الجميع الا ان يحمل
الجمع اعم من الصيغي فليفهم قوله لانا نقول الصحيح قال الفاضل هذا لا يجدي نفعا

لان غاية الامر يدل على صحة الاستثناء لا على المستثنى منه جميع الافراد والمط هذا وفيه نظر
لان الغرض من جعل المستثنى من افراد المستثنى منه التفرقة بين المحصور وغيره ففي
غير المحصور لا بد وان يكون المستثنى منه جميع الافراد نعم يرد عليه ان المص اشار الى
في صدر الفصل الى ان عموم الجمع يتناول المجموع فالاستدلال بصحة الاستثناء على عموم
الجمع المراد به مجموع الافراد من حيث هو كذلك فلا يستقيم ان يبتنى الدليل على ان الحكم
في الجمع المعرف على الاحاد دون المجموع فليتامل **قوله** على الاحاد دون المجموع قال
في المطول ولهذا صح بالاتفاق جاء القوم الا زيدا والعلماء الا زيدا او الا الزيدين مع
امتناع قولك جاءني كل جماعة من العلماء الا زيدا على الاستثناء المتصل والجواب
ان مناط ما ذكره في هذا الكتاب من حيث دل ما ذكره هاهنا على كفاية كون
المستثنى من اجزاء المستثنى منه في الاستثناء المتصل بخلاف ما ذكره هناك وفيه غاية ما
ما يقال ان الحكم اذا كان بالنظر الى اجزاء المستثنى منه يكفي في الاستثناء المتصل كونه
المستثنى من اجزاء المستثنى منه كما في علي عشرة الا واحدا واذا كان الحكم بالنظر الى
جزئياته وجب فيه كونه من جزئياته كما في قولك جاءني كل جماعة فما ذكره في
كتابيه ناظر الى المقامين فليتامل **قوله** للقطع بانه ليس للعهد الاظهر ان يقال
بدل قوله للقطع عند القطع اذ لا قطع مطلقا بعدم العهد لجواز ان يكون خيل
معهود بين المخاطبين او ثياب بيض معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصده
الى جميع الخيل وجميع الثياب البيض لتعمد ما لكذب **قوله** بمنزلة الثلثة في الجمع المناسب
للسياق ان يقال بمنزلة الجمع في الثلثة وهو ظ **قوله** الا ان ينوي العموم ينبغي
ان يضم اليه او يكون المراد جمعا معهودا فانه كما يشترط في كون المراد الجنس عدم
الاستغراق يشترط عدم العهد **قوله** واليمين ينعقد لانه مروح بشرح الحاوي انكان
البر شرطا صح الحلف وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف ليس بشرط
وسيجي تفصيله **قوله** يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد اعترض عليه بان انقسام الاحاد
بالاحاد يقتضي انه لا يصح صرف قفيز الى فقير واحد وفيه نظر فان قولك القوم
لبسوا ثيابهم بطريق الانقسام ولا يقتضي انه لا يلبس تخصيص الانوثة بواحد نعم يرد انه لا
يجوز ان يحرم فقير واحد في الدنيا وليس من المذهب **قوله** لانا نقول لو سلم اشارة الى

منع

المطلق
منع كون ما ذكر معنى الاستغراق بمعنى الاستغراق المتفهم من الجمع المعرف باللام لا الاستغراق
لتصريحهم فيما سياتي في باب الجمع من صيغ العموم **قوله** فالمط حاصل وهو جواز قال
الفاضل الشريف لا يخفى ان كون الجمع المحلى باللام مستعملا في معنى الجنس ليس بحاصل وهذا
هو المط من جواز صرف الزكوة الى فقير واحد وان سيجيء بابه حاصل كلام الشارح انه
على تقدير كون ما ذكره المعترض معنى الاستغراق يحصل اصل الحق وهو جواز صرف الزكوة
الى فقير واحد والتعريف الذي يتضمن تصحيح المط مما لا يلتفت اليه **قوله الحصص** ولو اوصى
بشيء لزيد يعني لو لم يكن الفقراء مجازا عن الجنس بل محمولا على المجموع لكان لزيد الربع
وثلثة الارباع لثلثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصف زيدا ونصفه فقيرا
واحدا او اكثر **قوله** ولقائل ان يقول قال الفاضل الشريف وقد يجاب بانه لا فرق على
على هذا التقدير بين المعرف والمنكر اعني بين قوله لا اتزوج النساء ولا اتزوج نساء فلا
يكون حرف اللام معمولا واما كونه للاشارة الى الحصص في الذهن فمما لا يعتد به بالنظر
الى الحكم الشرعي فائدة معتدا بها واذا عدل عن الجمع الى الجنس كان معمولا لصرف اللفظ
الى معنى اخر لا لكونه اشارة الى الحصص او الجنس كما توهم فاعترض **قوله** لانا نقول تقدير
عدم المعهود واراد بالمعهود الذهني ما جعله القوم من فروع الحقيقة لا ما جعله
البعض قسما من العهد الخارجي كما سبق تفصيله يدل عليه منعه انتفاء العهد الذهني
في شيء ظهر من الصور والعهد الذهني بهذا المعنى كما يدل في المفرد على تعريف الحقيقة
والوحدة من خارج كذلك يدل في الجمع على تعريف الحقيقة والجمعية من الخارج فالعهد
الذهني الذي سماه المص تعريف الحقيقة يتناولهما سواء اعترف المص واطلق عليه
العهد الذهني ام لا وبهذا الاحتمال لم يتم الاستدلال بالامر العقلي على المط وهو ظ
فيندفع ما قيل المص لم يقل بالعهد الذهني بهذا المعنى بل جعله من تعريف الماهية **قوله**
لزمها الثلثة وذلك لان الاعداد التي يقع الجمع مميزا لها من الثلثة الى العشرة فاذا
زاد على العشرة يقال مثلا احد عشر يوما بصيغة الافراد فالثلثة معهودة لكونها
اول عدد يقع الجمع مميزا لها فلا وجه للالتزام الا على الدليل المقام مقام احتياط مع
حصول الترجيح من الطرفين بما اخذ طرفه فلانه رضي باقلها بعلمه من الدراهم التي
في يدها لا مكان ان يكون ما في يدها اقلها واخذ طرفها فقط **قوله** يقع على العشرة

عشرة لان العشرة معهودة بكونها اعلى الاعداد المفردة التي يقع الجمع مميزا لها وانما
لم يحمل على الثلثة كما في صورة الرد لان المقام مقام الاحتياط ولا احتياط في السكوت
بخلاف الصورة المذكورة قوله وعلى الاسبوع والسنة عندهما لان المقام مقام
احتياط فلم يحملا على ثلثة ايام وثلثة اشهر ولم يحملا على ما فوق الاسبوع والسنة
والسنة معهودان بكونهما الاعلى الى ما يعبر عنهما باسم غير الاسمين وفيه بحث لان ما ذكر يقتضي
ان يحمل الايام على اقل من الاسبوع بيوم والشهور على اقل من السنة بشهر لانه هو نهاية
الاسمين ينقطعان اذا وصل الى تمام الاسبوع والسنة فليتامل قوله باعتبار انه
للجنس فيه لان هذا التوجيه يخالف القاعدة التي ذكرها الان وهو ان الحمل على
الجنس انما هو عند تعذر العهد والاستغراق لعدم تعذر الاستغراق ههنا فان قلت
الحمل على الاستغراق يقتضي توجه النفي الى القيد فيستدعي ثبوت الحكم المنفي بالنظر
الى البعض مع انه باطل في الايات المذكورة قلت الاستدعاء المذكور ممنوع كما
حققت في حواشي المطول الا يرى الى قوله تعالى والله لا يحب كل كفار اثيم فالجواب
الصحيح ان المراد بالايات المذكورة سلب العموم وهو لا يقتضي الاثبات لبعض
الافراد كما لا يقتضي السلب عن الكل بل الثبوت في بعض المواد لبعض الافراد والسلب
عن الكل بل الثبوت في بعض اخر بدليل اخر فثبوت ادراك البصر للبعض
بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والسلب عن الكل في قوله تعالى
لا يحب الكافرين ولا يهدي القوم الفاسقين لكون عدم المحبة والهداية
متعلقا بالموصوفين بالصفتين المذكورتين والحكم اذا تعلق بموصوف
بصفة اقتضى ان يكون الصفة سببا للحكم فلذلك عم جميع ما فيه الصفة لا لان
معناه عموم السلب قوله لا يعم الاحوال والاوقات اعترض عليه بان الاية سيقت
للتمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والاخرة واجيب بان امتناع الزوال
فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول والرؤية من
هذا القبيل فقد خلقها الله في حين وقد لا يخلق قوله اخص من الرؤية لان
الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي قوله فان قيل صحة الاستثناء مثل هذا
الاعتراض يورد في كل دليل الخ ومثل هذا الجواب يتاتى في جميع المواد وقد يجاب

يجاب عن الاعتراض بمنع توقف صحة الاستثناء على العموم بل انما يتوقف على تعدد
المستثنى منه ودخول المستثنى تحته قوله ولو كان استثناء لوجب نصبه لما تقرر في
علم النحو عدم جواز الابدال ووجوب نصب المستثنى اذا كان في كلام موجب بناء
على انه شابه المفعول لكونه فضلة يجيء بعد تمام الكلام وفيه بحث لان ههنا
نفيا معنويا بدلالة لو على الانتفاء فان قلت النفي المعنوي غير معتبر في صحة الابدال
ولذا قالوا لا يجوز امتنع القوم عن المجيء الا زيد على البدل قلت ثم لنفرض تجويز
البدل في نحو قولك قل رجل يقول هذا الا زيد على المعنى المدلول به الكلام و
يمكن ان يدفع البحث بان تعذر الابدال ههنا لكون القضية الشرطية اعني قوله
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله اعني قد لا الايجاب وان كان مقدمها وتاليهما
منفيين تقديرا وقوله الا الله واقع في هذه الشرطية الموجبة والنفي باعتبار دلالتها
وشرط اعتبار معنى النفي في الاستثناء ان لا يتغير معنى الكلام باعتبار معنى النفي ولذا
قال سيبويه لو قلت لو كان معنا احد الا زيد لهلكنا لكنت قد احلت لانه
يصير في معنى لو كان معنا زيد لهلكنا لان البدل في الاستثناء موجب بخلاف قولك
قل رجل ذلك الا زيد على البدل اذ لا يتغير معنى الكلام بان يبدل النفي ويقول انه
في تقدير ما جاءني رجل يقول ذلك الا زيد وفي الاية الكريمة مانع اخر عن حمل
الا على الاستثناء اذ لو حمل عليه لكان معناه لو كان فيهما الهة مستثنى عنهم الله
لفسدتا وهذا يقتضي ان لو كان فيهما الهة غير مستثنى عنهم الله لم يفسدا و
نعوذ بالله سبحانه من هذا القول واذا حمل على الصفة لم يلزم المحذور ويثبت
الحق لان انتفاء الالهة الموصوفة بصفة المغايرة وان كان بانتفاء الموصوف
وحده وقد حصل المطلوب كما ان كان بانتفاء الوصف اذ من انتفاء المغايرة
يلزم انتفاء التعدد لان المتعدد لا يكون عين الواحد قوله وقوله السارق
والسارقة في التمثيل بآية السرقة نظر لجواز ان يفهم العموم من ترتب الحكم على
الوصف المشعر بالعلية وكذا في التمثيل بقوله تعالى الزانية والزاني الا ان الاية
على ما وقع في بعض الكتب فانه يجوز ان يفهم العموم فيه من تعليق الحكم على الوصف
او منه تمسك قاعدة شرعية كما روي ان ماعز فرجم مع ما روي من قوله عم حكمي

على الواحد حكم على الجماعة او من بتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية **قوله** فيلزمها
العموم ضرورة فيه تدقيق في صدر التقسيم الاول ان كون عمومها عقليا لا ينافي كونه
وضعيا فليرجع اليه **قوله** وقد يقصد بالنكرة قبل العموم عند قصد نفي الجنس
دون الوحدة اذا كان النفي مع بحسب المعنى والا فقد يقصد تأكيد الاثبات في
تقريرهما في ان لم اضرب رجلا فكذا فانه بمنزلة والله لاضربن رجلا والتحقيق
ان رجلا هنا في سياق النفي او في سياق الشرط وهو باعتبار الاول عام فكانه
قيل ان حصل هذه القضية اعني لم اضرب رجلا فكذا فتامل **قوله** واذا كانت
مع من ظاهرة او مقدرة قد يراد بالنكرة الواقعة في سياق النفي نفي الجنس استعمالا
لا عموما نحو ما فيها احد ولا ديار وهذا ايضا نص في العموم كالتي مع من ظاهرة او
مقدرة نص عليه في فصول البدايع **قوله** باعتبار انه تعلق بيمين جزئية
القضية باعتبار المال وان كان شخصية في اللفظ **قوله** وقد قصد به الزام اليهود
روي سعيد بن جبير ان رجلا من اليهود يقال له مالك بن الصيف خاصم النبي عم
بمكة فقال عم لا انشدك بالذي انزل التورية على موسى اما تجد في التورية ان
الله ثم يبغض الحبر السمين وكان حبرا سمينا فغضب فقال ما انزل الله على بشر من
شيء وفي القصة ان اليهود لما عاتبوه على ذلك قال اغضبني محمد عم فقلت له ذلك
فقالوا له واسد اذا غضب يقول على الله غير الحق فنزعوه عن الحبر له وجعلوا
مكانه كعب بن الاشرف وفيه روايات اخر **قوله** لان الكلية والبعضية يعني
ان الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو قال سالبة كلية وموجبة جزئية
لاقتضى ان يكون اعتبار الكلية والبعضية في جانب المحكوم عليه صريحا بخلاف الايجاب
والسلب **قوله** من اسم لا على المحل ولا يجوز ابداله على اللفظ لان من الاستغراقية
المقدرة هاهنا ولا النافية للجنس لا يدخلان الا على النكرات ولو حملت البدل هاهنا على
اللفظ والبدل في حكم تكرير العامل كنت مدخلا اياهما على العلم وهو ممتنع لامتناع
دخول ما هو موضوع لاستغراق الجنس وما هو موضوع لنفي الجنس على ما ليس
بجنس كذا ذكره ابو علي لكن التعليل المذكور لا يطرد في نحو لا رجل في الدار الا رجل
فاضل فانه لا يجوز ابداله على اللفظ اجماعا والاولى ان يقال انما لم يجز الابدال على

لفظ

لفظ اسم لا لان اعمالها فيما بعد الا يقتضي بقاء دلالتها بعدها اذ لا يعمل الا النفي
ومجيء الا يقتضي زوال نفيها فيلزم التناقض ثم الابدال على المحل يقتضي ان رفع
لا له لا من دواخل المبتدا والخبر وفي بعض شروح المفصل ما يقتضي جواز النصب
ح حيث قال يجوز في نصب صفة اسم لا وجهان آخر وهو ان يكون محمولا على محل المنفي
لان محله النصب بالباقي الذي هو المضارع عنها ان وفيه **قوله** لان هذا رد
لخطاء المشركين اعترض عليه بان الرد لخطاهم في اعتقادهم نفي الامكان ابلغ
لما فيه من اثبات الشيء ببينة على ما هو الطريقة البرهانية وقد يجاب بان الخطاب
بكلمة التوحيد عام للبلغاء وغيرهم فرعاية حالهم هذا المعنى غير البليغ فالاحوط
ما ذكره الشارح **قوله** ولان القرينة تريد ان المتبادر من نفي الجنس نفي الوجود لا
نفي الامكان فتقديم المتبادر راجح فان قلت اذا قدر موجود لا يفهم نفي الامكان
عن غيره ثم قلت ذلك النفي مستدل عليه بدليل آخر وليس يحق بالبيان هاهنا على
المتمردين لا يدعون امكان غيره تعالى بدون الوجود **قوله** عن التوحيد كانت الظاهر
بيان لحاصل المعنى لا لتنبيه على ان الا بمعنى غير فان حمل الا على غير انما يجوز اذا كان
تابعا لمنكور غير محصور دال على الجمعية وبالجملة ان تعذر الاستثناء كما تقرر في النحو
وهاهنا ليس كذلك **قوله** بعد الايجاب الجزئي لا يريد ان هاهنا ايجابا كليا بالفعل على
اصطلاح اهل الميزان بل بالتقدير واعتبار حاصل المعنى والا لتوجه فيجب ان يكون في
جانب النقيض امان شرط البر في اليمين الايجابية انتفاء الايجاب الجزئي حتى
لو ضرب رجلا فقط يحنث فيلزم السلب الكلي لا انه لا يتحقق السلب الجزئي فيرد ان
السلب الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي وكذا اراد بقوله المخصوص والايجاب
الجزئي ان البر في اليمين السلبية يحصل في الايجاب حتى لو حصل الكثير منه لم يكن له
دخل في البر **قوله** ليس الا عموم النكرة في موضع النفي فيه بحث لان هذا انما يستقيم اذا تعين
كون اليمين في الاثبات للمنع وهو ممنوع لجواز ان يكون مراد القائل بان قتلت
كافرا فعبدي حر قتل الكافر وتحرير العبد شكرا له اللهم الا ان يقال مراده بنوع الحصر
المذكور على ما ذكره المص او يقال ما ذكره باعتبار الغالب او يقال عموم النكرة في مثله
ليس لوقوعها في موضع الشرط والكلام فيه فتامل **قوله** وهي التي لا تخص كانت

اشارة لتفسير عموم الوصف الجواب بما يتوهم من ان صفة النكرة لا يكون الا نكرة
مثلها فاذا جاز عمومها حال كونها صفة دون ان يكون موصوفا فما بال النكرة
الموصوفة لا يعم لاشتراط الموصوفية وحاصل الجواب الثاني ان المراد بعموم
الصفة غير المعنى الذي اعتبر في الفاظ العموم المبحوث عنها لكن هذا انما يتم اذا لم
يكن العموم الحاصل للموصوف مثل العموم الكاين من الصفة كما يدل عليه ظاهر كلام
المصنف على ما سياتي فتامل قوله بخلاف ما اذا حلف اعترض عليه بان هذا من قبيل
قولهم من دخل هذا الحصن اولا فله درهم كذا فيصح بانه عام على سبيل البدل
واجيب بانه من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فانه خاص وهذا
الوصف لا يجعله عاما وبالجملة هذا الوصف عام بحسب المفهوم خاص بحسب الصدق
والوجود فيجوز قرنه بالعام المصطلح اعتبارا جهة عمومه ويجوز قرنه بالخاص باعتبار
جهة خصوصه هذا والاظهر ان يكون المحترز عنه مثل لقيت رجلا قوله وقول معروف
الاية قول معروف اي رد جميل ومغفرة اي تجاوز عن الحاح السائل او نيل المغفرة
من الله سبحانه بالرد الجميل او عفو من السائل بان يعذره ويغتفر رده فان قلت
هب ان الابتداء بقول صح مع كونه نكرة لاختصاصه بالصفة فما المصحح في المعطوف
اعني ومغفرة قلت المصحح ههنا هو الوصف المعنوي لما بين من تفسيرها لانها اما من
الله تعالى ومن المسؤول او من السائل قوله فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم فيه
بحث لان عموم الحكم انما يقتضي العموم في المشترك لا في عدد منحصر فليتامل ولو سلم
هو استدلال بالمثال الجزئي على الحكم الكلي او الاكثري فلا ينتهض لجواز ان يكون
العموم ههنا لخصوص المادة اللهم الا ان يقال الحق بالمثال مجرد بيان الوقوع او
عدم الاختصاص بوقوع الاستثناء او نحوه قوله وفي هذا اشارة الى الرد على من
زعم ما اجيب عنه بان مراد الزاعم ان العموم على سبيل الاطراد في النكرة الموصوفة
مختص لما ذكر فلا يرد الرد اذ لا اطراد في مطلق الانتقاض بقوله كما كلمت اليوم
رجلا كوفيا ولا تزوجت اليوم امراة كوفية واجاب شارح البزدوي عن هذا
الانتقاض بان الاصل في ذلك الاطراد الا انه تخلف الحكم في المثالين بمانع وهو لا يقدح
في الاطراد والمانع هو ان النفي وسع كلام جميع رجال الكوفة ولا تزوج جميع

جميع نسائها عادة وفيه بحث لاقتضائه ان لا يكون النكرة الموصوفة في مثل
لا اجالس الا رجلا عالما عاما بمثل علة المذكورة وهو انه ليس في وسعه مجالسة
علماء الرجال هذا ويمكن ان يقال في دفع النقض بمثل ما ذكر ان العموم فيه ليس
بالنظر الى لزوم الكلام بل بالنظر الى حصول العرف فانه يحصل اذا كلم احدا من اهل
الكوفة ايا كان وكذا العموم في مثل لا اكلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة التكلم
الى لزوم وبهذا التوجيه يندفع ما ذكره الشارح من انتفاء العموم في مثل لا
اجالس رجلا عالما وفي مثل لا اجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد
فليتامل قوله ان تعليق الحكم بالوصف قيل تقييد الوصف بالمشتق مستدرك
اذ تعليقه بالوصف الذي في معنى المشتق مشعر لما ذكر ايضا ويمكن ان يقال
مراده بالمشتق المشتق بحسب المعنى سواء وجد الاشتقاق بحسب اللفظ ايضا ام
لا لكن فيه بحث وهو انه لو صح لوجب العموم في قوله اجالس رجلا عالما اللهم
الا ان يضاف الى التوجيه الذي ذكره واما الجواب الذي نقلته الان من شرح
البزدوي فقد عرفت ما فيه لكن الحق ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة
اكثري لا كلي كما صرح به فيما بعد قوله ويدل على هذا الاصل اي على ان النكرة
الموصوفة بصفة عامة ثم لا يخفى ان الدلالات المذكورة انما هي في النكرة المستثناة
من النفي وكذا بيان المذكور بقوله وقد يقال وبقوله ما اشار اليه شمس الائمة
نعم تحقيقه لا يختص بصورة الاستثناء فليفهم قوله ولا يخفى ان هذا البيان
هذا الجواب نقض اجمالي للدليل المذكور والحل منع بقائها عاما بناء على زوال
علة العموم بالاستثناء وهي الوقوع في سياق النفي قوله حيث قال ان النكرة
اذا كانت قيل فيما ذكره حكم بخطاء الملازمتين اللتين ذكرهما اذ يجوز ان
يراد في الاول لا اجالس الا جنس الرجال وفي الثاني لا اجالس الا رجلا واحدا
موصوفا بصفة العلم والجواب عن الاول ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا
يقدر من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء فيكون تقديره لا اكلم الا رجلا لا اكلم
الرجال الا رجلا فلو كان المستثنى عاما يلزم استثناء الكل من الكل وهو فاسد فان
قلت فليقدر المستثنى منه انسانا لا يصح العموم في المستثنى قلت الاضمار للضرورة

وهي ستدفع بما ذكرنا فلا حاجة الى ما اختاره ما هو اعم منه كما ذكره صاحب الكشف في
حواشيه عليه وعن الثاني ما ذكره شيخ ابو المعين في شرح الجامع الكبير وهو ان
الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات
بدون الوصف وصيرورتها معتبرة لوجود الصفة فكانت هي المعتبرة والملحق
بالذكر دون الذات فاعتبر تعميمها دون وصف الذات الا يرى انه من قال ان
رايت الى عبدا ابقا فرده لايلزمه الا العموم لان الملحق في مثل هذا الموضع
الصفة المقرونة باسم الذات وهي متعمم فعمت النكرة بتعميمها الا اذا نص على
اعتبار التوحد بان قرنه بلفظ الواحد لان التعميم كان يصير دلالة وكحى
الاعتبار معنى النص ولكن فيما اذا كانت المذكورة نكرة لا يتعين عند المتكلم
والسامع الا عند وجود الصفة فاما اذا كانت الذات متعينة عند المتكلم
غير انها نكرة عند السامع لعدم المشاهدة فان النكرة هنا لا يتعم بعموم
الصفة كما اذا قال رايت في موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا المذكور يقتضي
ذاتا عنده بالعهد السابق فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود
الصفة فلم يصر الاسم النكرة تابعا لها في الاعتبار فلم يتعمم بتعميمها بل بقي منه رجلا
الى هنا كلام قوله الا انه قد ينضم اليها قرينة فيجب ان العموم في النكرة
المذكورة لما استند الى القرينة وجب ان لا يذكر في هذا المقام لان الكلام
في الالفاظ التي يفيد العموم بحسب الوضع واما ان يكون الدال بالقرينة موضوع
نوعي فقد عرف جوابه من تحقيقه فيما مر قوله لمجرد الجنسية قيل فيه بحث لان
الاوصاف التي تذكر في هذا الموضع ويفيد كالعالمية والكوفية ونحوهما ليست
مما يفيد النوعية نعم يفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد
الجنسية فكان الواجب عليه ان لا يتعرض للقصد منها الى مجرد الجنسية بل يقول
هكذا الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان ليس القصد منها الى الوحدة فلا
يختص ببعض الافراد الى اخر ما قال وجوابه ان الوصف اذا افاد نفي ارادة الوحدة
على ما اعترف نفي المراد بالموصوف مجرد الجنس ثم مجموع الموصوف والصفة نوع
لكن المراد هو الجنسية في نفس الموصوف وهذا ظاهر جدا قوله المص فانه قبل النكرة

الموصوفة

الموصوفة قيل الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر ان الموصوف بدون الصفة
فيما نحن فيه خاص فهم منه الوحدة والصفة يرفع احتمالها ويجعلها عاما فكيف
يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم
ضعف جواب الشارح ايضا عن سؤاله اللهم الا ان يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه
هذا القيد في عبارة المص المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الاخر
في عبارة الشارح غير ما وقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في عبارة اخرى ولا
يخفى انه تكلف انتهى والجواب ان مراد المص بقوله الذي لا يكون فيه هذا القيد انه
لا يوجد معنى القيد وتوضيحه ان المص والشارح اخذ المطلق والعلم الموصوف
الواقع في هذا الكلام جزءا ولا شك ان ذات الموصوف المجرد عن معنى الوحدة
المقارنة عند ما لم يوصف بالنكرة عامة وبالجملة فرق بين رجلا في لا اجالس
الا رجلا وبين رجلا في لا اجالس الا رجلا عالما فان الاول خاص مقرون بالوحدة
والثاني عام مجرد عنها فليفهم قوله وذكر ابن الحاجب تنبيه على تعدد ما يطلق عليه
لفظ الخاص وتاييد لما ذكره في الجواب قوله ولا يخفى ان النكرة المصدرة ان
كان المراد به الاعتراض على المص فقد يجاب عنه بان حكم النكرة المصدرة بكل يجيء
فيما بعد فهي مستثناة عما ذكره ههنا وقد يجاب ايضا بان المدعي جهة الكلية
وان العموم في مثل اكرم كل رجل في الجمل ورجل على حاله الخصوص لان المراد
به واحد من الجنس وحيث اضيف اليه كل كان معنى كل واحد من الجنس لا معنى رجل
وحده فان معناه الان كما كان واما النفس والثمرة فالمراد بها معنى واحد وهو
الجنس غاية الامر ان موارده متعددة ومعنى قوله يخص ان الاصل هو الخصوص
فلا ينافي العموم باقتضاء المقام قوله ثم النكرة اذا كانت خاصا قيل هذا
شرح لا يطابق المشروح اذ المفهوم منه ان الفرق بين المطلق والنكرة الواقعة
في الاخبار عن الاول عن قيد الوحدة واشتمال الثانية عليه والمفهوم من
المشروح ان الفرق بينهما كون الاول مجهولا عند المتكلم والسامع والثانية
مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك اذا استعملت النكرة في الانشاء وقلت مثلا
اضرب رجلا فكما ان المخاطب لا يعرف الرجل فكذلك انت بخلاف ما اذا قلت ضربت

رجلا فانك تعرف من قبل الاخبار ولو بكونه مضروبا لك بخلاف المخاطب وانت خبير
بان هذا لا يطرد في الاخبار في نحو سأضرب رجلا وسأشتري غلاما ونحو
ذلك فلذلك حمل الشارح كلام المصنف على اعتبار الفرق بينهما باعتبار قيد الوحدة في
الثانية دون الاول موافقا لما دل عليه ظاهر كلامه في بيانه التنقيح حيث جعل
المطلق شيئا لما اريد به الفرد ثم عرف مطلق النكرة الشاملة اياها واعتبر في
تعريفهما عدم التعيين عند الاطلاق السامع وقد مر هنالك كلاما فلينظر فيه
وبهذا يندفع الاعتراض بمنع كون مدار الفرق اعتبار قيد الوحدة بل هو اعتبار
قيد الجهالة لان رجلا في مثل قولنا رأيت رجلا الا كان متعينا بنفسه لكنه مجهول
عند السامع بالنسبة الى دلالة اللفظ وفي المطلق ليس بمتعين حتى يكون مجهولا
بل شايع والفرق بين المعين المجهول والشايع ظاهر ويبتني عليه الاختلاف في كون
التعرف المامور بها معينة وكونها البادة او مطلقة وكونها التقييد قوله وهذا
معنى قولهم قد يقال ليس معنى القول المذكور ان الحقيقة لا غير بل انه لما صدق عليه
الحقيقة من غير التعرض للصفات فان الذات يراد به هذا قوله فانه انشاء
للامر قيل فيه تكلف التزام وضع جديد فالاحسن ان يقال هو في تقدير ان
الله يقول لكم اذبحوا قوله ولقائل ان يقول اجيب بان معنى المطلق هو التعرض
لحقيقة الشيء من حيث هي هي اي من غير تعرض لقيد زايد على ما صرح به صاحب
الكشف وغيره من الاصوليين فلا يعرض فيه لقيد الوحدة واعتاق الرقبة الواحدة
فلتحقق تلك الحقيقة في ضمن تلك الوحدة لا لان الوحدة معتبرة في تحقق الاجزاء
ولهذا يتحقق الاجزاء باعتاق عشر رقبات دفعة قال صاحب الكشف الماهية
في ذاتها لا واحدة ولا كثيرة فاللفظة الدالة عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق
ومع التعرض لكثرة معينة هو اسم العدد ولكثرة غير معينة هو العام ولقيد وحدة معينة
هو المعرفة ولوحدة غير معينة هو النكرة قوله على انهم جعلوا الطعن على الحقيقة
بانهم متناقضون لانفسهم حيث جعلوا من مثل من دخل هذا الحصن اولا فله
كذا عاما ولم يجعلوا النكرة في موضع الاثبات كذلك مع انهما بمعنى واحد اجاب
عنه الفاضل الشريف بالفرق فان العبارة في من دخل مستغرقة لكل واحد على سبيل البدل

جامعة الملك سعود
عمادة شؤون المكتبات

البدل بخلافها هنا فانها مستوعبة لواحد يكون محققا في ضمن اي معين كان
ولا عموم فيها اصلا واجاب جدي في فصول البدايع بان عمومها خاصا بعارض القيد
لا ينافي عمومها باصله كما في من دخل هذا الحصن اليوم وحده قبل كل احد
قوله مع القطع بان الثاني عين الاول فيه بحث لان في البيت ثلث احتمالات الاول منها
ان يكون المراد بالعموم في الموضعين سوى هل والثاني ان يكون بالاول نوع هل
وبالثاني هو وقبيله الشاعر والثالث ان يكون المراد به في الموضعين المجموع
فمع الاحتمالين الثاني عين الاول وفي واحد غيره فلا مساغ للقطع قوله
اما اولا اجيب بان كلامه بناء على تعدد العهد قوله واما ثانيا اجيب عنه بان
مدلول الكلام الافرادي ليس هو مجموع الافراد ابتداء بل واحد بعد واحد مع قطع النظر
عن انضمام الغير اليه وان يستغرق جميع الافراد فيكون مدلول النكرة عين المراد
ابتداء وداخلا في المراد انتهاء قوله قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب اجيب عنه
بان مراد صاحب الكشف ايضا ان الاصل ما ذكر ومبنى الاصول على انتفاء
قرينة خاصة وفي الآية الكريمة دليل على ان الكتاب الثاني غير الاول فلا يرد نقضا
على ما ذكر وبهذا التوجيه يندفع التعرض بالآيتين ايضا لان عدم الصارف
عن ان يكون المراد بالثاني عين الاول وكذا دفع الدرجات في الآية الثانية
صارف عن ذلك على انه ربما يدعى ان الكلام في المعرف باللام كما يدل عليه
قول المصنف لان اللام للعهد فلا يرد التعريف قوله كقوله تعالى هو الذي انزل عليك
الكتاب ليس نظم الآية الكريمة على ما ذكره بل وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب قوله ذات يوم هذا من قبيل اضافة المسمى الى الاسم
اي مدة صاحب هذا الاسم ونظيره لقيته ذات مرة وذات ليلة ونحوهما
قوله وقال فخر الاسلام فيه نظر قال صاحب الكشف بعد ان بين وجه النظر وعلى
هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر واحد يسرين واستدلالهم
بعدم الاستقامة على قولهم بانه خبر الامة ورئيس المفسرين سيما وقد تايد قوله
بما نقل عن النبي عم ولكن ان تقول القول في قوله لا يستقيم قول ابن عباس
بمعنى المصدر ومعنى الكلام انه لا يستقيم انه قال هذا وعلى تسليم انه بمعنى المقول

الاعتراض على المقول بعد التردد في صحة الحكاية والرواية لا بعيد القدح في ابن
عباس بل الظاهر تقوية جانب عدم الصحة واما ما روي عن النبي عم فبعد تسليم
صحة الرواية يحتمل ان يتعلق بغير الآية هذا ويقول العسر انما يكون بعد اليسر لان
اليسر متقدم والعسر حادث فاذا كان معه يسر آخر فهو اولى بيسرين والعسر واحد
وفي قول المص قال ابن عباس في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية مناقشة لانه ان
اراد به الجملة الاولى فلا بد ان يقول فانه بالفاء وان اراد الثانية فقوله
الآية ليس في موضعه لانها انما يذكر فيما اذا كان المذكور بعض الاولوية وتعلق
الحق بما سوى المذكور ايضا بما بعده من البعض الآخر وههنا ليس كذلك لان
المذكورات مستقلة والحق وان تعلق بما قبله الا انه ايضا انه مستقلة فان قلت
قوله الآية مجرور على انه بدل من قوله بعض مقول لان تعدد البدل جائز كما اشار
اليه صاحب الكشاف في اول حم المؤمن قلت الجائز الذي اشار اليه صاحب
الكشاف هو البدل من البدل وهو ههنا بعيد بحسب المعنى كما لا يخفى واما البدل
الثاني عن المبدل منه الاول ففي جوازه فيما سوى بدل البداء تردد ولم
يذكر في عامة كتب النحو نفيا واثباتا الا ان الشيخ ابا حيان نقل في بحر المحيط عن
بعض النحاة انه لا يجوز لانه قد طرح وكلا انه يختار الشق الثاني ويقول قوله الآية
بدل مما قبله او صفته مادحة وكا نتعيين في المعنى المذكور **قوله** لكونه معترفا
بالمال الثابت في الصك فيكون في حكم المعرف بالاضافة فلا ينافي ما سبق ان
طريق التعريف هو اللام والاضافة **قوله** بشرط مغايرة الشاهدين وجه اشتراط
المغايرة انها يناسب التعدد في المال وتحققه ووجه اشتراط عدم المغايرة ان
تكرير الشهود المتغايرة لافادة تأكيد الحق الاول بخلاف تكرير الشهود الاول في
الشهادة اذ لا يؤكد به الحق الاول غالبا فيحمل على اثبات حق آخر **قوله** على تخريج
الكرخي قيل به لانه على الخلاف على تخريج الرازي **قوله** وتخريج المص كانه احترز
عن تخريج صاحب الكشف وفي كشف اللازم التقابل ان اختلاف ولا يراد منه الاستغراق
كما ترى فليتامل **قوله** وان كانت معرفة بحسب اللفظ قيل اي مثل مثل وشبه وغير في
التوغل في الابهام فلا يتعرف بالاضافة **قوله** للفرق الظاهر وجه الفرق ان المأمور في

الاول اعتاق عبد واحد متصف بدخول الدار من عبيد المأمور في الثاني ان
يعتق كل عبد من عبيده دخل الدار قيل القائل ان يقول لا نم ان هذا الفرق لاجل ان
كلمة اي عام بحسب الوضع لم لا يجوز ان يكون كلمة اي من جهة توغلها في الابهام بحيث
لا تتعين معناها وان اضيف الى المعرفة صارت قريبة من العموم حتى صار عمومها
عند اتصافها بصفة عامة مطردا بخلاف سائر النكرات الموصوفة بصفة عامة
قوله ضعيف لجريانه ذكر قيل عليه السؤال ليس بصحة الجواب بالمفرد بل بعدم
الصحة الا به كما صرح به صاحب الكشف وكذا استدلالهم بعدم جواز عود ضمير
الجمع اليه بجواز عود ضمير المفرد وانت خبير بانه صرح في آخر البحث بجواز عود
ضمير التثنية والجمع اليه فالظاهر صلوح الجواب بهما ايضا لعدم القول بالفصل
قوله وفي الثاني قطع عن الوصف لا يتعلق به سلمنا انه قطع عن الوصف
ولم يتعم به الا انه نكرة في موضع الشرط بدليل دخول الفاء في جزئه والنكرة
في موضع الشرط يعم فينبغي ان يعم اي في هذه الصورة ايضا الا انا نقول النكرة اذا
وقعت في حيز الشرط يعم كالواقع في حيز النفي لكن لا يلزم ان يعم اذا كانت بمعنى
الشرط وههنا كذلك **قوله** بطلق فعل الحمل من كل الانهم الا الظهر ان يقول من جميعهم
لان الغرض انما يطيق حملها واحد منهم الا ان يراد الكل المجموعي او يراد من كل
من يطيق حملها وهي جماعة **قوله** لكن ينبغي ان يعتق الكل هذا مذكور في بعض
النسخ وليس المراد منه الاعتراض على محمد ذكره فيما اذا كانت الخشبة مما يطيق حملها
واحد بل تحقيق المسئلة ولعله انما قال ينبغي لانه خرجها من القاعدة ولم ير
نصا في الكتب **قوله** من جهة النحو سماه شكالا رعاية للادب اذ الكلام عن قرمان
المشايخ والا فالمذكور يدل على الفساد لا الاشكال واما كونه من جهة النحو فباعتبار
عدم وروده بملاحظة اصطلاح النحو فان الشق الاول مبني على النعت النحوي
والثاني على ارجاع الضمير واجاب صاحب التوضيح عن الاشكال بان الصفة انما
يكون معممة اذا كان لمأخذ اشتقاقها صلاحية السببية وضرب كل من
العبيد للمخاطب له صلاحية لسببية الحرية بان يكون مضروبية المخاطب لعبيده
مطلوبة للمتكلم فيحض العبيد عليه وضرب المخاطب للعبيد ليس له في ضربه المضروب

ونبه بنظر اذ قد يسبق ان غير اي من النكرات
اذا يعمم بعموم الصفة وانه يمكن يقال ان
فلا بد ان يكون وجه عدم عمومه
الا بالمذكور مع تحقق الصفة العامة
عبد ان المثال لا يقال ان لا يلحق بعموم
على ان يقال وجه عدم عمومه
لا وجه للحصر لا لانه بطلان الكلام ذا كيد التخصيص
وضعيا من النسخ من تاكيد الاغناء
لعلة الدخول الاول مع جمعي فقط
اللام الواحدة من عموم اي
وتخصيص ارادة التأكيد بعد ان لا يعم
ولا يلزم من الوصف فتامل

سيما هو بل التحرير مقتضى التعقيب والضرب بينهما فلم يكن عادة فلم يتعين بها اى
في الثاني قطع الوصف المتم عنه وفيه نظر لان المسند في قولك اى عبيدى اكسه
هذا الكتاب فهو حر كما ذكره في الشرح والجواب المذكور لا يطرد في مثله فليتأمل قوله
عام بعموم الوصف حتى لو قال هذا الكلام لامرأته وجامعها لم يكن ايلاء وفلان يجامع
متى شاء بخلاف ما اذا كان اليوم خاصا فانه يكون حينئذ موليا بعد تحقق القربان
للاول لانه يكون اليوم الواحد مستثنى ويصير الحلف بعد القربان منعقدا بالنظر
الى سائر الايام قوله فان الفعل متصل به حقيقة واما المتصل بالمضروب فهو اثر الضرب
لا الضرب نفسه قوله فانه صرح به بخلاف المفعول به فانه لم يصرح به بل ذكر بالكناية
اى بالضمير قوله وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من تقرير صاحب الكشف ان المعتبر
في الوصف المتم عندهم التعلق التام بين الفعل وما يتعلق به اعني قيام الفعل بالموصوف
وصدوره عنه او لزومه له واتصاله به بحيث لا يوجد فرد من افراد الفعل بدونه
فعلى هذا يندفع النظر بوجوه اما الاول فلان تعلق الضرب بالمفعول به ليس
بتام لتحقق الفعل بدونه في الجملة وعدم قيامه به بمعنى صدوره عنه واما الثاني
فلان احتياج الفعل الى المفعول به لا لانه فعل بل لانه متعد فتحقق الفعل بدونه
في الجملة فلا يكون تعلقه به تاما فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف الزمان وبالجملة
قد اعتبر في التفرقة بين المفعول به والفاعل والزمان كونه فضلة وكونه ثابتا
ضرورة تعدي الفعل فلا يشكل بالفاعل لعدم الامر الاول وبالزمان لعدم
الامر الثاني وسلك الجد في فصول البدائع مسلكا آخر لتخريج المسئلة وهو ان المعتبر
في الصفة المعممة صلوحها لان يقصد عليها الحكم المرتب وعدم وجود دليل
الاعراض عن قصد الوصف بها وان لزم فانه تعميم الوصف بقصد العلية
ففي قولك اي عبيدي ضربته او وطئته دابتك صار قطع الاسناد عنه مع الحاجة
اليه بلا واسطة نحو اي عبيدي ضرب كلبا او وطئ بدابتك دليل الاعراض عن قصد
الوصف بذلك اذ الوصف للفاعل لانه العلة لا المحل لانه الشرط وان لزم وصفه
بالمضروبية مثلا فانما ثبت ضرورة تعدي الفعل لا قصدا فيتقدر بقدرها
بخلاف مسئلة الايلاء اذ لا اسند الى الزمان لا المبنى للفاعل والمبنى للمفعول

المفعول كما تقرر في علم النحو ولم يوجد فيه دليل الاعراض والكلام بعد موضع تأمل
فتأمل قوله ولا امتناع فيه بحث لانه عد في شرح المقاصد امتناع قيام الاعراض
المحسوسة بمحلين ايضا في البديهيات التي تكتفى فيها بالتنبيه فما ذكره ههنا يناقضه و
يمكن ان يدفع بان المذكور في شرح المقاصد قيام الشخص الواحد منها بالطرفين
وما ذكره ههنا لا يبتني على ذلك اذ لو قام بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر كما
صرح به هناك حصل مقصوده قوله والى المفعول فيه في الوجود فقط لا في
التعقل اما في المكان فظاهر واما الزمان فلانه وان دل وضعا على مطلق احد الازمنة
لا يدل على تعينه وفيه بحث لان الفعل المتعدي انما يدل على مفعول ما ولا يدل على
تعينه فلا وجه للفرق بانه محتاج الى المفعول به في التعقل دون المفعول فيه فليتأمل
قوله فاتصاله بالاول اشد واما القيام الحقيقي فلو سلم انتفاؤه في المفعول به
فهو في المفعول فيه اظهر اذ القربان في الحقيقة فعل الواطئ متصل به كالضرب
والضارب قوله وان المضروب به قيل فيه نظر لانه بصدد ان يثبت ان المفعول
به اثر في التعميم وكلامه ههنا ينافيه وجوابه ان هذا رد لصاحب الكشف وايضا
المفعول به اه وحاصله ان اثر المفعول به انما هو في ربط الصفة بالموصوف و
ضروريته لا يقدح فيه واما التعميم فانه يحصل من ارتباط الصفة بالموصوف
الحاصل به لا من نفسه اولا بالذات وليس الشارح بصدد بيان ان التعميم يحصل من
المفعول به ابتداء بل بصدد حصول التعميم في صورة المفعول به ولو بواسطة
الارتباط الحاصل به فلا منافاة قوله فظاهر لا معنى لاعتراض عليه بان هذا
انما يستقيم اذا كان المتكلم مخير الفاعل الواحد بين المفعولين واما اذا كان
مخير الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد فلا سيما اذا خاطب زيدا وعمروا
فقال اضرب انت مشيرا اليهما فالظاهر ان مراد المص كما يدل عليه عبارته ان التخيير
لا يتصور في استعمال الامر الفاعل المخاطب سواء اتحد او تعدد ولا شك انه
معدوم في الصورة الاولى وفيه بحث اذ لا يخفى ان قوله عبيدي ضربه فلان
فهو كذا تخيير لفلان ولا خطاب معه قوله اما اولا فقد يجاب عنه بان الامثلة
المذكورة في هذا المقام في كتب الاصول والفروع لما كانت بحيث يتصور فيه

التخيير بين الفرق عليه ولا ينظر الحلف في بعض الصور بخصوص المادة كما في الفرق الاول حيث فرق بالوصل والقطع ثم بين عدم عتق احد في ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد اذا حملوها معا مع ان مقتضى الفرق المذكور عتق الكل بتحقق الوصف وفيه بحث لان حاصل الاشكال الاول ان الحكم المذكور متحقق في المثالين المذكورين ونحوهما مع ان الضابط لا يطرد فيهما الا العكس كما في مثال الخشبة ومن البين ان الجواب لا يرفعه قوله وهو اختيار البعض دون الآخر كما هو مقتضى التخيير اذ فرقوا بينه وبين الاباحة بان الجمع يمكن في الاباحة دون التخيير وبالضرب الثاني يتعين ان الاول لم يقع على الوجه الماذون فلا ترجح بالاولوية وبالجملة شرط الحرية هو الضرب الماذون فيه وهو الضرب المنفرد ولم يوجد الحرية ايضا قوله منفردا بالمضروبية فيعتق الكل لوجود المقتضي هو تعليق العتق بالمضروبية وانتفاء المانع وهو التخيير على الفرض المذكور ولا ترجح هنا لمرجح ولا في صورة الجمع وهو ظ واما في صورة الترتيب فينبغي ان يرجح الاول لانه وضع اي لما كان لواحد ينبغي ان يرجح السابق رعاية للوحدة من كل وجه فيحل اليمين ولا يعتق شيء من اللاحقين قوله لما ذكر في صورة الاولى فيه بحث لان مقتضى العتق وهو تحقق المضروبية المعلق به العتق متحقق في الصورة الاولى والمانع منتف وهو التخيير المقتضي لعدم الجمع والمانع موجود في الصورة الثانية بل المقتضي غير متحقق وهو الضرب المنفرد الذي يستلزم التخيير كما عرفت فيعتق كل واحد في الصورة الاولى لا يستلزم تحققه في الثانية فليتامل قوله بل اذا ضربوه معا واما اذا ضربوه على الترتيب فينبغي ان يرجح الاول لان وضع اي لما كان لواحد قوله ويكون الخيار الى المولى في الصورة الثانية هذا هو المذهب لكن المفهوم من كلام المص ان الخيار الى الضارب ولذا اعترض سراج الهندي في شرح المغني بانه يخالف المذهب واجيب بان منشأ الاعتراض عدم التفرقة بين خيار المولى بعد وجود شرط عتق واحد منهم وهي خيار المخاطب الحاصل من تخيير المولى قوله المص هذا نظير الاول اعترض عليه سراج الهندي بان المخاطب في الصورتين الا ان في احدهما فاعل وفي الاخرى مفعوله

مفعول بخلاف قوله ايما اهاب دبغ اذ لم يوجد فيه المخاطب فلا يكون نظيرا قوله اي عبيدي ضربك والجواب عنه وجود الخطاب وعدمه في الصورة الاولى نظرا الى افادة العموم على التوكيد بل الى اسناد الفعل الى ضمير اي سواء بين الفاعل والمفعول وهو ثابت وايما اهاب دبغ كثبوته في اي عبيدي ضربك فيكون نظيره بلا مرية قوله والا دليان بعمانه ولم يذكر المص الا سفهانية ولعل عدم التعرض لهما لقلة وقوعهما قوله كما في قوله ومنهم من يستمعون اليك لان فيه بحث لان العموم فيمن دخل دار ابي سفيان فهو آمن ليس في جميع ما يصلح له كلمة من بل في كفار اهل مكة يوم الفتح ممن دخل داره في ذلك اليوم ومثل هذا العموم ثابت فيمن يستمعون ومن ينظر لعمومها جميع من كان متصفا بالسماع والنظر من المنافقين فما السبب في ان يجعل الاول عاما والآخر خاصا ويمكن ان يقال المراد في الاول من دخل دار ابي سفيان من كفار مكة فهو آمن وليس المراد من الثاني ومن المنافقين كل من يستمعون اليك فالفرق ظ قوله فجمع الضمير لا يدل على العموم وكذا افراده لا يدل على الخصوص لجواز ان يكون اللفظ قوله هو شايع الكثير وكثرة الاستعمال يقتضي مبادرة الفهم وهي امارة الحقيقة فلا يكون غيره حقيقة دفعا للاشتراك وهذا لا ينافي قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اي دخولها على مبدا المسافة لان المبدا في الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن التبعيض و يحتمل ان يكون مراده ان اصلها التبعيض بعد ابتداء الغاية فلا يعدل عنه الى البيان الا بدليل قوله الى ما هو من الفاظ العموم يعني من فلا يرد ان ما هو من الفاظ العموم انما هو مجرد عبيدي ولم يضف اليه المنسب قوله بقرينة قوله واستغفر لهم القرينة الاولى قرينة لعموم من في الآية الاولى وجه كونه قرينة لان الانسب عموم استغفار النبي عم لهم جميعا والقرينة الثانية قرينة لعموم من في الآية الثانية لان معنى الآية والله اعلم ذلك التفويض اليك اقرب الى قرة عيونهن وقلة حزنهن ورضاهن جميعا من النبي ان اعينهن انما تقر اذا سوي بين الجميع في جواز الايذاء لكل واحد منهن فيكون عاما قوله على ان من للبيان هذا تحقيق الحق في المسئلة لا شرح لكلام المص حتى يرد انه لا يطابق المروي

لتصريح المص بانه من خالمثال الاول ايضا للتبعيض عند ابي حنيفة ثم واما شرح كلامه
فنقول فههنا فرق آخر قوله وضعف ظ لانك قد عرفت انه من الشرطية عام
قطعا وههنا كذلك على انه المشبه كما يقع صفة للفاعل يقع صفة للمفعول وايض
المفعول وان كان عتقه لكن مشيته عتقه يقع صفة لمن قوله فيحمل على التبعيض
قيل القايل ان يقول انما يجوز حمله على التبعيض لو جاز وضع لفظ بعض في موضعها
اذ قد ذكر ابن هشام ان علامتها امكان سد لفظ بعض مسدها كقراءة ابن
مسعود حتى ينفقوا بعض ما تحبون وهو ممتنع في الصورتين اما في الاولى
فلانه يكون التقدير من شاء بعض عبيدي عتقه وهو ممتنع لان شاء مسند الى
ضمير من ولا يجوز اسناده الى بعض ايضا فيبقى بلا رافع واما في الثانية فلانه يكون
التقدير من شئت بعض عبيدي عتقه ويلزم تعدي شئت الى مفعولين وقد يجاب
بان ذلك يصح في الصورتين بطريق الابدال والحق انه لا يلزم من عدم العلامة
عدم ما هي علامة له قوله سقط معنى التبعيض بالكلية فيه مناقشة وهي ان
هذا مخالف لما ذكره اولا من ان التبعيض متعين على التقديرين ثم ان هذه
النقض وان كان يعترض على الشارح في اواخر البحث الا انه بعكس سياق الكلام
على تسليم ذلك النقض قوله ويمكن الجواب قيل فيه بحث لان تعلق المشية بكل
على الانفراد لما كان امرا باطنا لا اطلاع عليه كان ينبغي ان يجعل اظهار الترتيب
دليلا عليه كما جعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها فيعتق من سوى آخرهم بلا
احتياج الى ما ذكره وانت خبير بان المناسب يجعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها
لا جعل نفي الترتيب كذلك لانه من قبيل الافعال وما جعلوا الفعل دليلا في مثله
وبالجملة الترتيب في ذكر المشية لا يستلزم الترتيب في اصل المشية القايمة بالنفس
حتى يتحقق تعلقها بكل على الانفراد وبهذا يندفع ما اورد على الشارح من ان جوابه
لا يتمشى فيما اذا كان مشيته بكل على الانفراد بان قال شئت عتق هذا فاعتقه وشئت
عتق ذلك فاعتقه الى ان يستوعبهم فتامل قوله وههنا نظر قال الفاضل الشريف
هذا النظر انما يرد على ما فهمه الاعلى ارادة المص فانه قال التبعيض متعين بمعنى ان
تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متعين على تقديري التبعيض والبيان علم يدخ

يرجع ان التبعيض هو مفهوم لفظ متعين ومما يدل على ذلك انه قال فارادة البعض
متيقنة وارادة الكل محتملة وانه وقع في بعض النسخ هكذا اي البعض متعين و
الحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم بانه متيقن ومؤداه
كون تعلق الحكم بخصوصية البعض ورد عليه بانه تفسير التبعيض اليقين بتعلق الحكم
لما صدق عليه البعض فاسد لان الضمير في قول المص ولانه راجع الى التبعيض لان
هو مدلول من كما مر ذكره سابقا ويؤيد الرد قوله فتثبت الكل مجتمعة فيبطل التبعيض
فان مسئلة الكل مجتمعة لا يستلزم بطلان التبعيض بالتفسير الذي ذكره بل بطلان
التبعيض الذي هو مدلول من وانت خبير بان امر الضمير سهل لجواز ان يرجع الى المجرد
التبعيض المجرد اعني التبعيض المطلق او يحمل على الاستخدام واما التاييد الذي ذكره
فليس بشيء لان الكلام فيما تعلق المشية بالكل وابى التبعيض في الكل بمعنى القدر
المشترك الصالح للبعضية المجردة وهو ظ قوله هي التبعيضية المجردة المنافية
الكلية قال الت فيما نقل عنه لاتفاق النحاة على ذلك حيث اختلفوا في التوفيق
بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا الخ
قالوا لا يبعد ان يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم او خطاب البعض
لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد الى ان البعضية لا ينافي
الكلية ورد عليه الشريف بان الفاضل الرضي صرح بعدم المنافاة بينهما حيث
قال واذا كان ايضا خطابا لامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي غفران
كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها قوله ومنها ما في غير العقلاء
اي ذواتها وقد يستعمل في صفات العقلاء كما قيل والسماء وما بناها اي والقادر
الذي بناها ذكره في الكشاف وغيره قوله على انه يعم العقلاء وغيرهم ان اراد
انه يستعمل فيهما ولو مجازا في احدهما فلا كلام فيه وان ادعى الاستعمال فيهما بحسب
الحقيقة فلم يدل عليه ما روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال عبد الله بن الزهري قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون
فقال عم ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل قوله فان قيل قوله
فاقرؤا قيل الاعتراض غير وارد لان ما تيسر عبارة عن الجميع المتيسر لا عن جميع ما تيسر

قوله بصفة الانفراد متعلق بما ذكر في نظم الآية وهو قوله فافردوا فيصير المعنى فافردوا
بصفة الانفراد ما تيسر قوله فيجب ان يكون ما ثبت بعض الثلث الاظهر في العبارة
ان يقول فالمدفون لها شيئا البعض من الثلث قوله والله خلق كل شيء هكذا
وقع في اكثر النسخ الآية الواقع في القرآن وخلق كل شيء وفي موضع آخر والله
خالق كل شيء كما في تفسير القاضي الشيء يختص بالموجود لانه مصدر شاء اطلق
بمعنى شاء تارة وح يتناول الباري كما قال الله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله
وبمعنى مشيء اخرى اي مشيء وجوده وما شاء الله تعالى وجوده موجود في
الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير والله خالق كل شيء فهما على عمومهما
بلا مثنوية قوله ومن وما ذكره على سبيل التغليب والا فلم يبق دخوله خاصا و
استعارته لما لا يعقل ذلك لان المراد بها مجرد استعماله فيمن يعقل كما هو المتبادر
من السياق قوله وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام قيل في كلامهما اشكال وهو
انهما جعلا كلمة كل خاصة محتملا للخصوص الدخول فرادى على الواحد فانه يوجب
قولهما على تقدير الدخول معا والجواب ان النزاع في كونه التناول على سبيل
البدل من قبيل العموم لا في اصل المسئلة فتوجيه قولهما على تقدير الدخول
معا كما ذكره المص قوله وقد جعل المص منزلة من العموم قال في فصول البدائع
توفيقا بين قولي الخصوص والعموم وعده خاصا بعارض القيد لا ينافي عده
عاما باصله كما في كل من دخل الحصن اليوم ومن قبل كل احد وقال في حواشيه
عليه والتحقيق ان كل ومن عامان وضعا وقد يخصان بالقيود العارضة
وقد علم في العلوم الحقيقية ان الخصوص بحسب الوجود لا ينافي العموم بحسب
الاصل المفهوم حيث يقيد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية بل الوحدة بحسب الوجود
فجاز ان يعد كل منهما عاما بحسب الاصل والمفهوم وخاصا بحسب العارض والوجود
فالقولان من المشايخ ناظر الى الاعتبارين قوله فالعموم اجزائها فيبحث لا نقضها
بحيث ذي اليدين حيث رد كل ذلك لم يكن لقوله بعض ذلك قد كان ولقول
الشاعر قد اصبحت ام الخيار تدعي * على ذنبا كله لم اصنع * قال في فصول
البدائع مرادهم والله اعلم ان الداخل على المعرفة توجب العموم الافرادي في اجزائها

اجزائها بتقدير جزء منكر والمعنى كل جزء من اجزاء الزمان ما كول قوله اولهما النسبة
الى المتخلف الذي يقدر دخوله يريد بعيد المتخلف الواقع في عبارة المص مطلقا
ومنهم من ظن ان فيه ردا على شمس الائمة السرخسي حيث قال كل واحد من
الداخلين كان فردا ليس معه غيره وهو اول جماعة الناس الذي لم يدخلوا فاجاب
بانه لا خلاف بين العبارتين تحقيقا فانه من قدر دخوله لم يدخل ومن
لم يدخل امكن ان يقدر دخوله بعد ذلك الا يرى انه لو دخل واحد ولم
يدخل بعده احد يستحق النفل وانت خبير بان مراد الشيخ مجرد النسبة على وجوب
تقدير الدخول في المتخلف ليتحقق الاولية في كل من العشرة الداخلين معا
والفرق بين العبارتين ظاهر لان في احديهما التصريح بايجاب اعتباره دون
الاخرى هذا ثم كون كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بناء على ان
التقدير انه اعتبر وحده بدون العشرة الجماعة فيه فصار فردا سابقا قوله
لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه لم يعتبر كل واحد من العشرة كان ليس معه غيره
لعدم المقتضي هنا واذا لم يعتبر كذلك لم يوجد معنى السابق قوله بل عموم
الجنس وهو ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا لعينه كما
سبق في اول الفصل فاذا قيد بالاولية تقتضي ان يراد به فرد دخل اولا
لانه محكم في الفرد السابق وحمل المحتمل على المحكم لازم نقلا قوله وههنا اي في
المثال المذكور لم يتحقق احد دخل اولا لان المفروض ان الداخل عشرة فلا يتحقق
واحد منهم نفلا قوله فلا شاركة تصحيح الاستعارة فيه بحث من وجوه الاول
ان العموم جامع الثاني ان الجميع استعير للكل كما صرحوا به ولم يعتبر مخالفته في
قيد الانفراد الثالث ان عموم من وضعي لا استعمالي كالنكرة في سياق
النفي قال المحقق المدقق في حواشي فصول البدائع والحق ان يقال الاحسن في
الاستعارة لكنها لما كانت في لفظ الجميع متفارقة مستعملة فيما بينهم بدلالة
التشجيع ذكروها ولم يكن استعارة الكل والجميع متفارقة لا نخلاف مقتضى
التشجيع وفي كونه استعارة من الكل خلاف مقتضى التشجيع نظر اذ لم يستقم
لم يجب النفل فيما اذا قيل من دخل هذا الحصن فله كذا فدخل عشرة معا يحلون

ما اذا استعمل الحمل قوله وهو بهذا المعنى لا يتعدد فيه بحث لانه يمكن ان يتعدد
على سبيل البدل واقتضاء الحمل التعدد لا ينافي ذلك حتى يحتاج الى المعنى المجازي
قال المص اقتضى عموما آخر لئلا يلغو قد ينافي فيه بمنع لزوم اللغوية بناء على
ان اقل ما في الباب ان يصير محكما في العموم بدونها كما ليس بمحكم قوله لانه اولا
هو ناظر في قال صاحب التوضيح يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حالا انه خير
دخل فلا يحتاج الى الحذف وان معنى قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل
اولا اسم لذلك وجوابه انه لو لم يكن ظرفا بمعنى قبل لم ينون وجه كما اشار اليه
الش في صدر الكتاب حيث شرح قوله حامدا لله اولا وثانيا ولذا قال المص
هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فاعتبر اولا قوله واعلم
انهم لو حملوا الكلام فيه بحث من وجوه الاول ان اعتبار دلالة النص في كلام
الشارع ظ واما اعتبارها في كلام الناس فلا لانه لو قال لرجل اعط هذا
الدراهم زيدا لفقره وصلاحه لم يكن له ان يعطيه عمرا وان كان افقر منه واصلح
اللهم الا ان يقال كلام الخليفة فيما خلف فيه ككلام الشارع الثاني ان المقصود
من هذا الكلام تشجيع الناس بفتح الحصن لا تشجيعهم مطلقا وفتح الحصن قد
لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة مقصودا والملحق بدلالة النص
يجب ان يكون المعنى الداعي الى الحكم فيه مساويا للمنصوص عليه او اقوى من
دخول الجماعة ادخل في المقصود من دخول الواحد وعلم منه ضعف قوله آنفا فلما
استحق الجماعة بالدخول فالواحد اولى الثالث ان المفهوم بدلالة النص
يجب ان لا يبطل المنطوق والانفراد يبطل حقيقة الجمع قوله تحرير محل النزاع
قال الفاضل الشريف المشهور اذا حكى حال بلفظ ظاهره العموم واما نحو صلى
في الكعبة فقد جعل مسئلة اخرى وهكذا الفعل المثبت لا عموم له وهذا هو
المناسب وقال بعض الفضلاء [illegible] يترآى ان المسئلة التي اوردها المص
ههنا ما ذكر في مختصر ابن الحاجب وغيره ان الفعل المثبت لا عموم له وهي متفق
عليها بين الحنفية والشافعية وعنونت هذه المسئلة التي ذكرها بحكاية الحال
لا حكاية الفعل ويدل على ما ذكرناه تمثيل المص وتعليله عدم ذكر الخلاف فيه

فيه لاحد ومنع كونه مثل قضى بالشفعة من هذا القبيل غايته انه عنونها بحكاية
الفعل ولا مشاحة فيه قوله مثل نهى عن بيع الغرر هو ما طوي عنك علمه قال في المغرب
نهى عن بيع الغرر وهو الخطر الذي لا يدرى ايكون ام لا يكون كبيع السمك في الماء
والطير في الهواء قوله ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة المراد بالواقع
هو الفعل المحكي كما يدل عليه صريح كلام المص وفيه بحث اذ تعدد تعميم الفعل بفعل
اللسان كما دل عليه سابقا لم يتعين انتفاء العموم في المحكي لاحتمال ان يكون الصادر
عنه عم لا تبيعوا بالغرر والشفعة للجار اللهم الا ان يقال العموم بطريق القطع
انما يكون في الحكاية دون المحكي لاحتمال خصوصه قوله في الجهات والازمان قال
صاحب التوضيح هذا الكلام غير مرضي لانه تخصيص بطريق العموم ظاهرا وقول الصحابي
صلى ظاهره العموم للنفل والفرض وجوابه ان عدم عموم فعل المثبت لا ارتباط له
داخل في المدعى كما صرح به القاضي في شرح مختصر ابن الحاجب قوله وفيه نظر اما
اولا قال الفاضل الشريف حاصل كلام المص ان الراوي في الاول اعني صلى حكى فعلا
من افعال الجوارح وليس له عموم اصلا وفي الثاني نقل حالا متضمنا للقول فالظ
انه ينقل بمعناه فيكون عاما ولو سلم انه بيان بحال في قضية معينة فالظاهر فهم
العموم من كلامه ولو بقرينة ولذلك اسند القضاء على العموم اليه فيكون حجة وح
لا يتوجه عليه شيء مما يجعل له قوله بلفظ عام قيل هذا مدفوع لان النزاع فيما
حكاه بلفظ العموم فانه اذا كان عاما فلا نزاع فيه كما قال صلى جميع الصلوات
النفل والفرض في جميع الجهات في الكعبة قوله واما ثانيا فلانه اجيب بان جعله
بمنزلة ذلك ليس لوقوع حكم عم بصيغة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل لفهمه
العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضي عم بحضرة الراوي مرارا كثيرا
بالشفعة لكون جارا منفردا يعتبر بصيغة العموم فلا اذا ترتب الحكم على الوصف
الدال على العلية لاخذ العموم ونقله ويقضي لجار بخصوصه وقد كان سمع منه عم
حكمي على الواحد كحكمي على الجماعة فاخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق
عليها قوله لا حكاية الفعل كلام الراضي يعني انهما لا يجتمعان في زعمكم كما يفهم من
جوابكم المنفي قوله فعلى هذا لا يصح بل فجوابكما ادعي عليكم كذا حكى الراضي عن

بعضهم انه اجاز استعمالها بعد الايجاب نعم كما يقولون وقد يعرف بالوصل بيني و
بينها بل انه نعم زاد القبول ابعد اي نعم قال د هو شاذ انتهى اقول فان قلت وقع في
كتب الاحاديث ما يقتضي ان يجاب بها الاستفهام المجرد فوقع في صحيح البخاري في كتب
الايمان انه عم قال اترضون ان تكونوا ربع اهل الجنة قالوا بلى وفي صحيح مسلم
في كتاب الهبة ايسرك ان يكونوا لك في البر سواء قال بلى وفيه ايضا انه قال انت
الذي لقيتني بمكة فقال المجيب بلى قلت قال الشيخ ابو حيان في شرح التسهيل
معترضا على ابن مالك في نقض قواعد النحو بما جاء في الحديث مما يخالفها لم يعهد
لاحد من ائمة العربية لا من البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما ورد في كتب
الاحاديث على المسائل العربية وسر ذلك ان الحديث غير محقق كونه بلفظ النبي
عم فانه لم يدون الا في القرن الثاني وكان الرواة يروون الحديث بالمعنى فدخلهم
العجمي المولدون لا يحسن العربية فدخل في الحديث لحن كثير من دون علم حسب
ما يسمع من الرواة هذا خلاصة كلام ابي حيان ويؤيده ان الحديث الذي يروى
على خلاف القاعدة المشهورة يأتي بنفسه من طريق اخرى على وفق القاعدة كحديث
الصحيحين يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار استدل به ابن مالك
على اطراد لغة اكلوني البراغيث وقد ورد هذا الحديث بلفظ على وفق القاعدة
فاخرجه البزاري في مسنده بلفظ ان لله ملائكة يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل
وملائكة بالنهار قوله والله اعلم بحقيقة الحال نقل عن الشارح انه يحتمل ثلثة معان
الاول ما هو المعتاد في اواخر الابحاث الثاني توضيح الكلام وتحقيقه يعني انه مرتبط
الحال امر مستظهر فلا يطلع الانسان بخلاف القول الثالث تضعيف الكلام السابق
يعني ان الله تعالى اعلم بحقيقة الحال هل هو كما ذكروا ام لا بناء على ما يقال لسان الحال
انطق من لسان المقال قوله امراة اوس بن صامت او سلمة بن الصخر قوله في
هلال بن امية او في عويمر العجلاني قوله عن بئر بضاعة في شرح المشكاة اهل اللغة
يضمون الباء ويكسرونها والمحفوظ الضم وفي النهاية لابن الاثير حكى بعضهم بالصاد
المهملة قوله لجاز تخصيص السبب عنه واجاب صاحب التوضيح بانه ابطال لا تخصيص
العام المخصوص منه البعض وهو مردود بان تعرض الكلام في العام الذي خص منه

مطلب حديث شريف

منه البعض غير السبب مخصص قوله اجيب عن الاول قيل هذا الجواب لا يرد الاعتراض المذكور
لان حاصل السؤال جواز تخصيص السبب عن العام وحاصل الجواب جواز عدم
تخصيصه وهو لا ينافيه بل الجواب ان العام في السبب محكم ولا يمكن تخصيصه منه كما
لا يمكن نسخه وقد يجاب بمنع بطلان اللازم فان ابا حنيفة رح اخرج السبب بالاجتهاد
بالامة المستفرشة حيث اخرجها عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها عنه الا بلا
دعوة وان اقر بالوطي والافتراش مع وروده في وليدة زمعة وقال عبد الله بن
زمعة هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه قال عم هو لك والتحقيق ان بطلان
اللازم اتفاقي ان اريد السبب المعين اذ لا خفاء انه لا يتصور اخراج السبب الخاص
الذي ورد فيه الحكم وهو ولد زمعة والمحجوب ابو رح نعم ذلك قطعا وان اريد
نوع السبب وقد يمنع بطلان اللازم بالاتفاق وقد يلتزم ويجاب عما نقل
عن ابي ح رح بان الحديث لم يبلغه بكماله وهو بعيد لان الحديث بحوث
عنه مستوفى في غير موضع من المبسوط وهو منقول عن الامام مع انه استقراره على
النفي والمختار في الجواب وجوه الاول ما في بعض الروايات ان عبد بن زمعة
ولد على فراش ابيه اقربه الخ ومن مذهب ابي حنيفة رح ان الامة يصير فراشا بالوطي
اذا اقر بالموطى ثم اتت بولد يمكن ان يكون منه الثاني ان وليدة زمعة كان ام
ولد له ذكره ابو يوسف في الامالي ويدل عليه الوليدة لانها اسم لام الولد يثبت
من غير دعوة الثالث في رواية البخاري هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش
وللعاهر الحجر قال شمس الائمة هذا قضاء بالملك لعبد لكونه ولد امة ابيه ثم
اعتقه عليه باقراره بسبب والدليل عليه قوله عم لبنت زمعة اما انت يا سودة
فاحتجبي منه لانه ليس باخ لك وقوله عم الولد للفراش مع النسب عن عتقه لا
للحاق به الرابع ان مذهب ابي حنيفة رح وقيل هو مذهب ابو يوسف ان
اقرار الورثة بنوة ولد الامة بمنزلة الدعوة من الاب وهذه الوجوه الاربعة
يرى الشيخ عبد العزيز البخاري قوله لا دليل يدل عليه هو فيما نحن فيه ورود الخطاب
فلا يجوز تخصيصه بالاجتهاد قوله نفس معرفة اسباب النزول وجهها التفقه
بصحتها ومنع تخصيصه بالاجتهاد واتساع علم الشريعة قوله لمناسبتها قيل

هذا الكلام وان كان لا يخلو عن صحة لكن الظاهر ايراده بمناسبة المسألة المتقدمة الباحثة عن حمل اللفظ الذي ورد بعد سؤال وحادثة على الجواب في عدمه **قوله** هو الشايع في جنسه فيه مسامحة لان المطلق هو اللفظ والشايع في الحقيقة هو المعنى والمشهور في تعريف المطلق وهو المذكور في مختصر ابن الحاجب ايضا ما دل على شايع في جنسه والمراد منه احتماله لحصص كثيرة كونها ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي بهذا اللفظ وانما فسر الشيوع بالحصص نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الكلام انما يتعلق بالافراد دون المفهومات وقوله من غير شمول احتراز عن العام ولا تعيين احتراز عما سوى المعهود الذهني من المعارف لانه مطلق والظاهر لا حاجة الى قوله غير متعين لان المعارف ليست بحصة محتملة لحصص وهذا كله في حواشي شرح المختصر للنحرير التفتازاني وفائدة نفي الشمول وقد يقال عدم اخراج المعهود الذهني لحكم ان ذلك مطلق لكونه مقيدا باعتبار حضوره الذهني واللام يكون معرفة وبالفرق بين المعرف والمنكر وايضا مثل رقبة مؤمنة وهو المقيد بما زاد الشيوع داخل في المطلق دون المقيد مع تقييده والاصل بين القسمين التباين الحقيقي لا الاضافي فالاولى ان نفسر المطلق بما دل على الذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات واعترض الابهري بان الدال على الذات هو الدال على الحقيقة كما في المنهاج وذلك موضوع الطبيعة والمطلق موضوع المهملة لان ذلك مدفوع بان حقيقة اسم الجنس فرد لا بعينه اي لم يعتبر تعينه فاستعماله في موضوع المهملة حقيقة كما عرف في الفرق بينه وبين علم الجنس ولئن سلم فالدال على الذات اعم من الدال عليه من حيث هو او من حيث تحققه **قوله** والمقيد ما اخرج فعلى هذا يتحقق الواسطة في الالفاظ الدالة بين المطلق والمقيد ويؤيده قول الشيخ في حواشي شرح المختصر ان اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شايع **قوله** وضبط الفصل قيل الاضبط ان يقال المطلق والمقيد اما ان وردا في الحكم او غيره الثاني على قسمين لانهما اما ان يكونا في السبب او الشرط والاول على اربعة اقسام لانه اما ان يتحد الحكم او

او يتعدد وكل منهما اما في حادثة او حادثتين فصار الحاصل ستة وكل منها اما في الاثبات او في النفي فصار اثني عشر قسما **قوله** مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فيه بحث وهو ان هذا شرح لا يطابق المشروح لان المفهوم من قول الشارح ان هذا المثال كالمثال الثاني من قبيل ما اختلف فيه الحكم وحمل المطلق على المقيد والمفهوم من قول المص ان الحمل في صورة الاختلاف ليس الا فيما يستلزم تقييد احدهما تقييد الآخر بالواسطة كالمثال الثاني فان قلت اذا حمل المطلق على المقيد في صورة الايجاب بواسطة فالحمل في صورة الايجاب بلا واسطة اولى قلت نعم الا ان تعميم المستثنى في كلام المص صورة الايجاب بلا واسطة تعسف ظاهر يأباه سوق كلام التوضيح فالاولى ان يجعل المثال الاول من قبيل ما اتحد فيه الحكم واتحد الحادثة والاطلاق والتقييد داخلان على الحكم والحكم مثبت وقد صرح المص بان الحمل فيه ايضا واجب فان قلت احد الحكمين في المثال الاول مثبت والآخر منفي فقد اختلف الحكم قلت لعله اعتبر اتحاد الحكم فيهما الاعتاق اذ معنى لا تعتق رقبة كافرة بعد قوله اعتق عني رقبة اعتق عني رقبة مؤمنة ويؤيده انه جعل الحكم باعتبار الاثبات والنفي قسمين ولم يجعل ما ذكره قسما ثالثا **قوله** ان الحمل على هذا المعنى بعيد اذ اراد من الحمل حمل المطلق على المقيد ومن هذا المعنى تقييده بعيد اذ اراد حمل الكلام على المعنى الذي ذكره **قوله** ولا يخفى ان هذا هذا منقول من شرح مختصر ابن الحاجب للقاضي وقد اجاب عنه في حواشيه بانه مناقشة في المثال وهذا كما مثلوا الاطلاق والتقييد في السبب بقولهم ادوا عن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكانه مبني على انه يعتبر اولا الاطلاق او التقييد ثم يسلط عليه ما يفيد العموم **قوله** فان كان فلا حمل عند عامة اصحابنا وعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الحمل واجب كذا في التحقيق **قوله** يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد كذا في شرح العضد والمراد بالاتفاق الاتفاق على حمل المطلق على المقيد اذ كان كل منهما مما يجب الحمل به لا الاتفاق على الحمل في المثال الذي ذكره

كما سيصرح به تم كلام العلامة في شرح المختصر يشعر بان ههنا مذهبا آخر وهو
حمل المقيد على المطلق الا ان الآمدي ذكر انا لا نعرف خلافا في حمل المطلق على
المقيد قوله والمقيد يوجب عدم قيل عليه ان اريد ان يكون المقيد موجبا لعدم
اجزاء ما لا يوجد فيه القيد كونه دالا على عدم اجزاء ذلك كما هو الظ فهو ليس
الا القول بمفهوم المخالفة هو مذهب الشافعية وان اريد به اعم منه ومن كونه
ساكتا عن ما لا يوجد فيه القيد حتى يكون اجزاؤه باقيا على العدم الاصلي فلا
ينافي اجزاؤه بالمطلق لان المطلق كما يوجب اجزاء ما يوجد فيه القيد
يوجب ايضا اجزاء ما لا يوجد فيه فلا ضرورة في حمل المطلق على المقيد في صورة
اتحاد الحكم والحادثة ايضا الا على مذهب الشافعي والجواب ان المقيد يدل
على عدم اجزاء المطلق من حيث هو المطلق لكن لا بالدلالة اللفظية حتى يلزم
القول بمفهوم المخالفة بل بواسطة ايجاب القيد ويجيء تمام تحقيقه في مباحث
النسخ قوله والشافعي انما لم يشترط انما اعترض عليه بانه يحمل المطلق على المقيد
عنده وان وردا في حادثتين كما في رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات
فلم يحمل ههنا على المقيد في حادثة اخرى ككفارة القتل والظهار اجاب
صاحب الكافي بان الحمل عنده اذا كان المقيد نوعا اما اذا كان نوعين
فلا للتعارض وههنا كذلك لان الصوم في كفارة الظهار والقتل مقيد
بالتتابع والصوم في الحج والتمتع مقيد بالتفريق قوله القول بالموجب بفتح
الجيم وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في حكم الحق وهو
ههنا الحمل عند اختلاف الحادثة قوله كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة
كان اشارة الى قصور عبارة تقرير المص حيث قال ولا تعارض الا في اتحاد
الحادثة والحكم فلم يرد مع دخول المطلق والمقيد على الحكم مع انهما لا بد منه
في التعارض ويمكن ان يقال الصوم في ثلثة ايام متتابعا قيد لقوله الا في اتحاد
الحادثة والحكم فيفيد اعتبار القيد المذكور كما لا يخفى قوله لم يكن الكلامان
متعارضين قيل ولئن سلم التعارض فلا نسلم هذا معارض بالقلب بيانه
ان التعارض انما هو في الرقبة الكافرة والمطلق بها يتناول الاطلاق اياها

اياها والمقيد ساكت عنها قوله فان قلت انه انما يدل وجه الاستدلال على الظ
هو ان قوله تع لا تسألوا الآية لا شك انه نهي عن اشياء متصفة بتلك الصفة الا
عن جميع الاشياء لقوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولقوله عم
طلب العلم فريضة وح لا يكون السؤال عن اصل الاشياء منهيا فتعين
السؤال عن القيد وهو المزعوم فان لم يكن المطلقات معمولة باطلاقها
عند عدم اتصافها بالقيود لم يكن المنهي عن السؤال عنها فايدة وهو قوي
دليل واوضح على الظ وهو ان الاصل ان يكون المطلق معمولا باطلاقه صونه
حمل المطلق على المقيد بلا ضرورة يكون نقضا للاصل فيه بحث لان المستفاد
منه ان المطلقات يجب ان يعمل باطلاقها اذا لم يقيد في موضع آخر ولا يدل
على وجوب العمل باطلاقها اذا قيد به والكلام فيه قوله مسكوت عنه فيه منع
وانما يكون مسكوتا عنه اذا لم يصرح به في النص المقيد ولعل هذا وجه الضعف
فان قلت قوله في المطلق ظرف المسكوت لا قيد للوصف فلا يقدح فيه التعرض
له في المقيد قلت لا نم ان الوصف فيه مسكوت عنه بل الاطلاق يتناوله كما سبق ذكره
ولو سلم فالتعرض له في المقيد يكفي لعدم تناول النهي السؤال قوله بل ضعف
الاستدلال بهذه الآية لان الآية سيقت للنهي عن السؤال عما لا حاجة اليه
او عن التكثير فيه على وجه يورث غضب النبي عم بدليل سبب نزول الآية وبالجملة
المنهي عنه السؤال المخصوص عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فلا يلزم كون كل
سؤال منهيا عنه كيف وقد قال الله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وفي ايراد الآية اقتباس لطيف ودعوى الجاحد الشافعية اهل الذكر فعلى
الحنفية ان تسئلوهم عن هذه المسئلة وقد يستدل بين الآيتين بان لا
تسئلوا في المطلق فاسئلوا في المجمل قوله هذا لا يقوم حجة على الخصم فيه بحث
لان هذا من قبيل رد المختلف الى المختلف عليه وهو جائز في طريق الاحتجاج
اذا كان الخصم ملتزما في الاصل وههنا كذلك وايضا هذا بحث لغوي وليس من موضع
شرعي حتى لا يؤخذ عنه وعلى ذلك يستدلون بقول امرئ القيس وزهير فكيف
لا يستدلون بقوله هو اهل اللسان على انه صحابي قوله وقد يجاب بالاجماع

وفيه بحث اما اولا فلان الصورة الجزئية وان لم يصلح لاثبات الحكم الكلي لكنها
صالحة لنقض الحكم الكلي وهو المراد هنا بدليل قول النص فهذه الدلائل تنفي المذهب
الاول واما ثانيا فلانه اذا ثبت عدم الحمل في صورة بالاجماع يثبت في ساير الصور
لعدم القايل بالفصل ويمكن ان يجاب عن الاول بان الصلوح الذي ادعاه
م اذ ذلك الحكم الكلي فيما لم يوجد مانع عنه وبهذا ظهر اندفاع الثاني فليتامل قوله
لجواز ان يكون لدليل لاح لهم فيه بحث وهو ان ما نقل عن عمر استدلال بالاطلاق
حيث استنتج الامر بالابهام من كونها مبهمة وذلك يقتضي مقدمة اخرى تنبني ان كل
مبهم فالابهام فيه واجب وهذه المقدمة انما تتم لمقدمة وهي ان العمل بما
تقتضيه الكلام واجب وهي تستلزم العمل بالتقييد ايضا في موضعه موضعه وليس
المدعى الا هاتين المقدمتين ثم المطابقة الداعي الى الاجماع هو هذا لان عمر رضي
اكبرهم واعلمهم فاذا استدل بهذا المعنى ظهر ان سبب اجماعهم هذا ومن ادعى شيئا
اخر فعليه بيانه قوله فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء القيد يمكن ان يعارض هذا
بانه لو حمل يلزم اخراج احدهما عن ان يكون تاسيسا لانه حينئذ يكون احدهما كانيا
قوله اجيب بانه يفيد استحباب قيل هذا الكلام ليس بسديد لان العمل بالمقيد
هو ان يعتبر القيد بحيث انه لا يجوز الا به لا بان يحكم بما ذكر من الرخصة والاستحباب
بل الجواب ان يقال لا نم ان الحكم المقيد معلوم من المطلق بل حكم التقييد والاطلاق
بعض لشعبه والجواب عن الاعتراض منع الحصر المستفاد من قوله هو ان يعتبر واما
الجواب المذكور فيرد عليه ان المراد بالتقييد ان كان وجوب القيد فليس ذلك
حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان اريد به اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق
قوله ان المعتبر هو وجوب القيد اعترض عليه اولا بان الوجوب ليس
بمصرح به في النصوص وليس عدم اجزاء غير المقيد لافادة القيد الوجوب الشرعي
بل لانه عدم اصلي وثانيا بان ليس المراد بوجوب القيد الا اجزاء ما يوجد
فيه القيد وعدم اجزاء ما ليس فيه على ما هو الظاهر قلنا ولا مرين احدهما اجزاء
المقيد والثاني عدم اجزاء غيره الاول حاصل في المتنبي بالنص المطلق فلا يفيد
تقديمه بل هي في الثاني فقط الحاصل ما ذكر من النص وان اراد غير ما هو الظاهر فليس

فليبين حتى يتكلم عليه والجواب عن الاول ان الوجوب مراد في مثل تحرير رقبة
مؤمنة فهو في حكم المصرح به وعن الثاني بان معنى وجوب القيد انه لا بد ان
يؤتى به وهذا ليس بحاصل في المتنبي بالنص المطلق ويفيد تعريسه قوله لا اجزاء
المقيد حتى يرد عليه انه ثابت بالنص المطلق قوله ولا نم ان النص المطلق اي حتى
يكون ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق واعترض عليه بان المراد بوجوب
المطلق ليس الا اجزاؤه مطلقا سواء كان بذلك القيد ام لا ولا شبهة انه يدل على
عدم وجوب القيد فمنع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة قوله تقرير
اي باعتبار تعدية القيد ككفارة اليمين وان كان القيد ظني كفارة
القتل فان قلت لا نم انه يجتمع في المطلق والمقيد لان اللازم هو تقييد المطلق
الوارد فيه بالقياس لانه تبقى ذلك على اطلاقه ويحصل مقيد اخر تقديري
قلت اشار في الكشف الى جوابه حيث قال لان تعدية القيد انما كملت لا يصح الا ابطال
الاطلاق لان الراي لا يصلح مبطلا للنص بوجه قوله ولا امتناع في اجتماع النص
والقياس في حكم واحد كان الظاهر ان يقول ولا امتناع في اجتماع النص المطلق
والمقيد التقديري لكن القياس لما كان سببا لحصول النص التقديري اقامه
مقامه قوله على انا نقول قيل الظاهر انه جواب ثان لما يقال وتقريره ان النص
المطلق لو دل على عدم وجوب التقييد لما صح تقييده في صورة الاتفاق وفيه
بحث لان تقييده هنا لما من ترجيح المقيد على المطلق بعد التعارض فلا
فلا يلزم منه الحمل فيما لا يعارض فيه ولك ان تقول حاصل هذا الجواب هو انه
على تقدير تعدية القيد ككفارة اليمين وصيرورتها كانها ورد فيها نصان
مطلق كما زعمه القايل بكونه القول بجواز الكفارة بالنص كما زعم منافيا
للاتفاق المذكور وخارقا للاجماع لان معنى الحمل المذكور انه لا يحصل الاجزاء
بدون القيد وعلى هذا التقدير يندفع البحث المذكور لكن يرد عليه انا لا نم
ان مثل هذا الاجماع يوجب الحمل اتفاقا فان من شرطه استواءهما في الدرجة
الا يرى ان الزيادة على النص لا يجوز بخبر الواحد لاستلزامه ابطال القطع
بالدليل الظني فلما لم يجز ابطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد فلان لا يجوز بالقيد

الثابت بالراي هو دون الوحي قوله فيناقض ما تقدم اه وتناقض ما تاخر
ايضا وهو قوله فيكون لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافر
قوله وليس من باب لان النزاع يكون من القول بالموجب وذلك انما يلزم اذا كان
غرض الخصم بان يكون الخلاف مع التزام باقيا في الحكم الحق وهنا ليس كذلك
لان الحق على ما دل عليه السياق والسباق انه لا يجوز تقييد عدم اجزاء غير المقيد
لكونه عدما اصليا واذا سلم ان العدم مدلول النص كالاثبات وقد سلم كونه
حكما شرعيا فكيف يلزم بطلان التعدية قوله وقيل يجوز في النفي دون الاثبات
وهو ضعيف لان النفي يرفع مقتضى الاثبات قوله واليه مال صاحب الهداية
حيث قال في اخر باب الوصية للاقارب وغيرهم ولو اوصى بمواليه وله موال
اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لنا ان الجهة مختلفة لان احدهما
مولى النعمة والاخر منعم عليه فصار مشتركا فلا ينتظمها لفظ واحد في موضع
الاثبات قوله فقيل حقيقة لكن مجموع المعنيين كل واحد منهما لا ترجح لما عليه
لان اللفظ في المعنيين دينا ايمانا بهذا القول عن قول الشافعي قوله لنص
لان الواضع لم يضعه للمجموع اورد عليه انه مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد
لظهور ان الواضع لم يضع للمجموع قوله والاظهر انه تنبيه لا استدلال قوله مبني
انه بل مبني على اعتبار قيد معه حيث مفهوم الجمع ومن اعتبر قال بعدم عمومه في
الجمع ايضا ومن قال بعمومه في الجمع لم يعتبر ذلك القيد قوله واليه اشار بقوله
ومن عرف قال الفاضل الشريف قد صرح بذلك حيث قال وكل وضع يوجب
فوجب ان يكون ومن عرف اشارة الحاشية اخر وانت خبير بان هذا انما يرد
اذا وجد المعترض محملا اخر على ان حمل الكلام على الاعادة في مقام الاعتناء بشانه
المراد ليس ببعيد فكانه قال ومن عرف هذا الذي ذكرته ولم يغفل عنه لا يخفى عليه
استعمال اللفظ في المعنيين قوله ان كان غيره متعلق بالثلثة الاخيرة قوله
وهذه مغلطة منشأها قيل النزاع في اطلاق التخصيص على كل من المعنيين سواء
كان بالاشتراك المتعارف او كان استعماله في المعنى الثاني بطريق المجاز لان المعنى
الاول معتبر في الوضع البتة لانه المناسب لحال الوضع فان الكلام لافهام ما في الضمير

مبحث حكم المشترك

الغرض المراد افهامه فالاصل ان يكون لكل معنى لفظ واحد يدل عليه ليفهم ذلك
المعنى عند اطلاق اللفظ عليه وح ينبغي ان يكون اللفظ مختصا بالمعنى لا المعنيين
نعم وقع في كلام العرب مترادف فابطل التخصيص بالمعنى الثاني واشترك فابطل
التخصيص بالمعنى الاول لكن اصل الوضع يقتضي التخصيص معا ومن يعلم ان الانفراد
معتبر في المستعمل فيه البتة وان لم يصرح الواضع باشتراطه وان الملاحظة في
الوضع اعتبار عدم الاجتماع لا عدم اعتبار الاجتماع كما ظن كثوب واحد مشترك
بين شخصين يمكن انتفاعهما بالمنفعة الخاصة الثوبية مثلا بامر الاجتماع فيلزم
من استعماله في المعنيين اعتبار الانفراد بين في استعمال واحد واعتبار الاجتماع بين
المتقابلين لهما فيه وذا غير جائز ولو سلم ان المراد بالتخصيص في تعريف الوضع
التعيين لا القصر لكنا نقول هذا ايضا يوجب ان الايراد باللفظ حقيقة الا المعنى
الواحد لان معنى الاستعمال بطريق الحقيقة ان يكون على قانون الوضع اي
اعادة المعنى لاجل ان الواضع عين ذلك الوضع له ولا شك انه لم يضع
احد الواضعين لفظ المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل منهما
متعلق الحكم ولا يلزم من كون الاستعمالين في كل منهما حقيقة ان يكون
استعمال واحد منهما حقيقة قوله كما في قوله تعالى اياك نعبد قال الفاضل الشريف
فيه بحث لان المستفاد من اياك نعبد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه
ومن ضمير الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك يوهم عكسه
فيحتاج الى تاويل بوجه يؤدي الى الحق فليتامل من قبيل خصصت فلانا بالذكر
وفي البحث بحث اذ ليس مراده ان الامثلة الثلثة من واد واحد في
ان الباء دخلت على المقصور والتخصيص بمعنى التمييز والافراد ولا شبهة في ذلك
كما صرح به في حواشي المطول وليس كلامه في التخصيص المستفاد من اياك نعبد
ومن ضمير الفصل فليتامل قوله وهذا هو المراد فيه بحث وهو ان حمل التخصيص
على هذا المعنى ينافي بحث الظهور وقوع الترادف كما ان حمله على المعنى الاول ينافي
بحسب وقوع الاشتراك فاي مرجح لحمله على المعنى الثاني مع ان الاول معنى حقيقي
للفظ التخصيص لا يحتاج حمله عليه الى تاويل بخلاف المعنى الثاني قوله فلا

يلزم منه الجمع فيه بحث لانه سيصرح في التقسيم الثاني بان التحقيق ان استعمال اللفظ
في معنى حقيقي ومعنى مجازي متفرع على جواز استعمال المشترك في معنييه فكيف يجعل
ذلك مقدمة من دليل بطلان هذا **قوله** وفيه نظر لانه قد يجاب عنه باختيار الشق
الثاني بان يقال ليس شيء وراء كل واحد فلو جمع بينهما وزعم انه مجاز
ولا شك ان اللفظ في كل واحد حقيقة يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اما
وجود الحقيقة فقط اما وجود الحقيقة فقط واما المجاز فعلى زعم من يدعي
ذلك فلا يجب على المص اثبات المعنى المجازي وبالجملة المدعى انه لو استعمل المشترك
في اكثر من معنى واحد مجازا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يستدعي
الا الملازمة ولا يستدعي صدق المقدم حتى يتكلف تصويره وبهذا يظهر ان
لا احتياج الى التوجيه الذي ادعى انه اوجه فتامل **قوله** يعود للاعتراض السابق
يريد قوله واورد عليه انه اذا اريد به المجموع اه **قوله** فيه بحث لانه اذا اريد
اجيب عنه بان المراد الانقياد اللايق ولا شك ان اللايق للكفار امتثال اوامر
التكليف ونواهيهما ولم يوجد في الجمادات الا امتثال الحكم التكويني وقد وجد
وقد يقال هذا المعنى لا يناسب عموم قوله يسجد له من في السموات والارض فان
الانقياد اللايق لم يوجد من الجميع فيحتاج الى تخصيص العام اعني من على انه
تقييد المطلق ايضا لا يخلو من تكلف واذا قال الشارح فالاظهر في الجواب **قوله**
على ما هو الظاهر كلامه حيث حكم بان الانقياد المراد من السجدة غير ثابت
للكفار ولا شك ان الجمادات لو كان امتثالا لحكم التكويني والتسخير او مطلقا
لا طاعة ولا طاعة الاعم لصح استناده الى الكفار **قوله** لان حقيقة السجود
وضع الجبهة فيه بحث اما اولا فلما قيل من ان حقيقته ليست وضع الجبهة بل
الخضوع مطلقا واطلاقه على وضع الجبهة على الارض دون ساير جوانب
الراس لان في الاول معنى الخضوع بل الخضوع اعظم منه بخلاف الثاني
وبذلك يندفع ما نقل الفاضل الشريف حيث قال قيل وضع الجبهة معناه العرفي
واما اللغوي فهو وضع الراس مطلقا كذا ذكر في مجمل اللغة واما عدم كون وضع
الراس من جانب القفاء ساجدا فباعتبار العرف لا اللغة واما ثانيا فلان

فلان المص لم يدع ان حقيقة السجود وضع الراس بل ادعى انه المراد ولو بطريق
المجاز حتى يكون معنى واحدا مشتركا في الجميع وتحقيق كلامه ان الدليل لما دل على
عدم جواز الجمع بين معنيي المشترك فلا بد في هذا المقام من التاويل فلو حمل على
المجاز لم يبعد فعلى هذا التوجيه لا توجيه بمنع كون السجود حقيقة في وضع
الراس **قوله** شكل قيل يمكن دفع الاشكال بالحمل على التغليب على ان المراد بالراس
الطرف الاعلى والضرورة الى اثبات حقيقة الراس **قوله** لا يناسب ان يقال
اجيب بان خطاب عامد ناصح بما مثاله ولا فالالتزام مشترك اذ المراد بالانقياد
في الجمادات والحيوانات بل ومن في السموات اخفى **قوله** فيه نظر لان الحكم باستحالته
فيه بحث لان هذا النظر مبني على ان ضمير استحالته في كلام المص راجع الى السجود
بمعنى وضع الجبهة على الارض كما يدل عليه قوله باعتبار انه ليس لها وجوه ولا
جباه وليس كذلك بل راجع الى وضع الراس على الارض وقد عرفت بان مراده
بالراس الطرف الاعلى فح لا يرد هذا النظر فتامل **قوله** لان معناه ان المشركين
لا يفقهون هذه الدلالة هذا مبني على ان خطاب لا يفقهون للمشركين كما صرح به
صاحب الكشاف والقاضي وغيرهما وقال صاحب الانتصاف لو كان الخطاب
للمشركين فما تصنع بقوله انه كان حليما غفورا وانما يخاطب بالحلم والمغفرة
المؤمنون والظاهر ان الخطاب للمؤمنين وعدم فهم التسبيح كناية عن عدم
العمل ورد بان جعل الخطاب للمؤمنين غير صحيح لان معنى التنزيه في قوله تعالى
عما يقولون علوا كبيرا راجع الى وصف به المشركون من اتخاذ الملائكة بناتا
واما قوله تعالى انه كان حليما غفورا فكانه تنبيه على انهم استوجبوا بمكابرتهم
هذه ان يصب عليهم العذاب صبا ويمكن صرف ذلك انه كان حليما غفورا
يمهل ولا يعاجل **قوله** تحقق ان المراد فيه بحث لان عدم سماع التسبيح الحقيقي
لا يختص بالمشركين بل يتناولهم والمسلمين ولا يناسب ان ينسب اليهم ويذمهم بسببه
اللهم الا ان يقال عدم الاسماع على وجه الاعتبار والعموم يختص بهم ولا يتجاوزهم
وهذا القدر يكفي للانتساب اليهم وذمهم بذلك عن التقسيمات الاربعة فانه
قلت كان الظاهر اسقاط التاء من لفظ الاربعة لان الموصوف مؤنث قلت ذكر في

التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى

في شرح اللباب اعتبار لحوق التاء لهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر
الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود حتى ان كان المعدود جمعا او واحدا مؤنثا
غير العلم حذف التاء منه نحو ثلاث نسوة وعيون وان كان مذكرا اثبت التاء
سواء في لفظ الجمع علامة التانيث كاربعة حمامات في جمع حمام او لم يكن   اما
حقيقة او مجاز اراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناولة للحقيقة المطلقة والمرتجل
والمنقول واراد بها في قوله فحقيقة الحقيقة المطلقة حيث عد المرتجل والمنقول
في مقابلتها   لان الاستعمال الصحيح فيه بحث لان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم
يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر ان الوضع فيه هو التعيين
السابق الذي يتفرع عليه الاستعمال ويؤيده ما ذكرنا فيه انه يكفي للمرتجل مجرد النقل و
التعيين من غير حاجة الى الاستعمال ويمكن ان يدفع بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملا
فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع السابق لان الكلام في لزوم الاستعمال واللفظ
ان في تعريف كلام المص على وفق سياقه ومختاره هو الذي ذكره ثانيا ح وكان
تغيير الى حذف المضاف في عبارة الشارح والمص اى دليل وضع جديد فالامر ظ
فان قيل فالمستعمل منشأ السؤال قوله فانه اولى بالاعتبار وحاصله
ان الوضع الاول لما كان اولى بالاعتبار كان الاولى ان يعد المنقول من المستعمل
في غير ما وضع له   مجازا من جهة لوجود العلاقة فيه بحث لان وجود العلاقة
لا يستلزم المجازية بل المستلزم لها هو الاستعمال للعلاقة والمنقول ليس كذلك من حيث
انه منقول فاذا استعمل في الثاني للعلاقة يكون مجازا لا منقولا   فانه يكفي فيه
مجرد النقل والتعيين فذكره في التقسيم الثاني الذي باعتبار الاستعمال ليس كما ينبغي
والاولى ذكره في التقسيم الاول كالمشترك   اى يكون العلم بالتعيين كافيا
في ذلك في وجود هذا المعنى في الحروف على القول بان معانيها غير مستقلة كما دل
عليه سياق كلامه في المطول فليبحث وتامل فليتامل   فانه اتفق في الحقيقة قال
الفاضل الشريف هذا كلام سخيف فان اجتماع الاوضاع مطلقا مستغرب بل هما يستحيل
عادة لخلو الاوضاع المتعددة عن الفائدة وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه
متساويين في التعبير يعني قوله ولا اشترط في الحقيقة وقوله ولا في المجاز قبل تقريره

اولا

اولا وان اوهم التساوي لكن تفصيلها ثانيا حيث قال فان اتفق بايراد كلمة ان الدالة
على الشك والاتفاق يشعر بان الاول تقديري لا تحقيقي كالثاني وقد تكلف في توجيهه
بان معنى قوله لا يشترط انه لا يجب ان يستعملها كل اصحاب وضع في ذلك المعنى حتى لو
كانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء ونحوهما فان اهل اللغة والشرع
والعرف الخاص والعام اتفقوا على ذلك   كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز
شرعا هذا هو المشهور وعند صاحب الكشاف صلى حقيقة لغوية فتحريك الصلوين
اى طرفي الاليتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها
له بالراكع والساجد في التخشع ولم يعول عليه الشارح لما ذكره في شرح الكشاف
ان ورود الصلوة بمعنى الدعاء في كلام العرب قبل شرعية الصلوة المشتملة على
الركوع والسجود المشتملين على التخشع وفي كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة
دليل المشهور وايضا الاستغراق من غير الحرف   بل من جهة واحدة ايضا لكن
باعتبارين قال الفاضل الشريف فيه بحث لان الكلام في المعنى الواحد وما ذكره
من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضي تعدد المعنى وكون احدهما موضوعا
له لغة في الاخر غير موضوع له فيها كما في لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض
مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما
وخصوصا وما قيل من ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه
على المعنى العام الذي في الفرس لا على خصوصه ففي العبارة تسامح نشأ منه توهم
فان لفظ الصلوة فيه بحث لانه لم يتعرض في البيان للانتقاض جمعا مع انه مذكور
في المدعى ويمكن ان يقال بينهما تقابل فاذا دخل في احدهما خرج عن الآخر   ومن
حيث انه من افراد ما يدب هذا اذا لم يلاحظ في الاستعمال خصوصية الفرس وح
الاستعمال في المطلق لا فيه فقوله مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له لا يجديه
فلم يتحد المستعمل فيه في الصورتين كما يقتضيه السياق   والمجاز لفظ مستعمل في
غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له رده الشارح نفسه في المطول بان الاستعمال
المجازي في غير الموضوع من حيث انه غير الموضوع له بل من حيث انه متعلق بالموضوع
له بنوع علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له   كقولك ليس كمثله شيء

واستعمل القرينة لا اصل في الاول ليس مثله شيء اي الذي نفى ان يماثله شيء لا نفي ان يماثل مثله
فالكاف زايدة وفي الثاني واسئل اهل القرية لان الجماد لا يسئل عنه طلبا للجواب واما
خلق الله تعالى في الجماد السؤال والتكلم وان كان جايزا الا انه لا يكون الا عند
خرق العادة لاظهار المعجزة او الكرامة وليس هذا الكلام في هذا المقام ويمكن ان
يقال لا زيادة في الاول اصلا بل قصد نفي مثله تع بطريق برهاني بيانه ان وجوده
تع مسلم قطعا فلو كان له مثل لكان لذلك المثل مثل هو ذاته تع فثبوت مثله يستلزم
لثبوت مثل مثله فينتفي اللازم قصدا الى نفي الملزوم وجاز ان يحمل الكلام على طريقة
الكناية فانه اذا نفي المثل عمن يماثله ويكون على اخص اوصافه كان ذلك نفيا للمثل عنه
بطريق المبالغة كما عرف في مثلك لا يبخل ونحوه وفيه اعتراض ذكرته في حواشي المطول مع
اشارة الى جوابه فليطلب ثمة   او الثاني عطف على ما ذكر في المفتاح لكونه منشأ المجاز
اللغوي المعروف في كونه متعديا من امر صلة الى غيره وههنا بحث وهو ان الامدي
ذكر في الاحكام ان لفظ القرية بعد حذف الاهل صار مجازا عنه وان لفظ كمثل مستعمل
بمعنى مثل وانهم يسمونه مثل ذلك مجازا بالنقصان والزيادة وعلى هذا فالكلمة مستعملة
في غير ما وضعت له اما بسبب النقصان او بسبب الزيادة فهما داخلان في المحدود والحد
جامع للاجزاء اي اشتراط العلاقة واعتبار ارادة معنى غير الموضوع له كما في المجاز
فقد يقال ان المجاز بخلط ونحوه اذا انشاها احد غيره مستقبلا ذلك   وان لم يكن
من افراد المعنى الاول فيما ما ذكره من ارادة المص بقوله ما غلبت في معنى مجازي الكلي
واطلاق الكلي عليه بطريق المجاز   من ضرب الاربعة اي ضرب الاول في الاربعة من
الوضع الثاني   كالمنقول اللغوي من معنى وكالمنقول اللغوي من اللغوي والشرعي من
الشرعي والاصطلاحي من الاصطلاحي والعرفي من العرفي وبالجملة المنقول الشرعي والعرفي
والاصطلاحي من اللغوي شايع لا شك في ثبوته بخلاف الباقي   وان كان المعنى
الثاني من افراد الاول ان كان المراد بهذا شرح كلام المص كما تقتضيه السياق فهو لا
يطابق المشروح لان تعريف المص في التقسيم الثاني هو ان اطلاق اللفظ الغالب في ما هو من
افراد المعنى اللغوي ان اطلق على العام من حيث خصوصه فهو حقيقة لغوية مجاز عرفي
مثلا وان اطلق عليه من حيث خصوصه مع رعاية المعنى الاول فبالعكس وان المعنى

الثاني

الثاني ما يرجب مع خصوصية الفرس وتعريف الثاني على اعتبار معنى عرفي اخر غير
ما يرجب مع خصوصية الفرس ويكون بهذا الافراد له ايضا وهذا تعريف صواب
في نفسه ايضا قوله الخص وثبت ايضا هذا الثبوت انما يظهر اذا اريد منه المهجور الغلبة
واما اذا اريد معناه الظاهر كما هو مذهب ابي حنيفة رح فلا وقد يقال على تقدير
كون المراد منه المهجور العلة لا يظهر ذلك الثبوت ايضا لان المجاز الى الحقيقة ليس لكثرة
الاستعمال بل لعدم الاحتياج الى القرينة وجوابه ان ذلك العدم لكثرة الاستعمال
فيتحد المال   بواسطة غرابة اللفظ هذا مخالف لما سيأتي في التقسيم الثالث من
ان المجمل ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا بالبيان من المجمل سواء ذلك
لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع اللهم الا
ان يقال المجمل الداخل في الكناية ما لا يكون منشأ الخفاء فيه غرابة اللفظ   او عن
القرينة فيه بحث وهو انا سلمنا ان الاستتار بواسطة ذهول السامع عن القرينة ليس
في نفسه لكن لا نسلم ان الانكشاف بواسطة تذكر القرينة يكون في نفسه بل كل منهما بواسطة
اللهم الا ان يقال الانكشاف بواسطة تذكر القرينة لا ينافي الانكشاف في نفسه الى ان
معنى الانكشاف في نفسه في تلك الصورة عدم استتاره باعتبار الامور التي ذكرها الشارح
من غرابة اللفظ وذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك ويدل عليه
ان الصريح قد يكون من المجاز ايضا ولا بد فيه من القرينة   فيتناول المفسر والمحكم داخل قيل
ليس على ما ينبغي فان المراد بقوله في نفسه ان اللفظ المستعمل فيما وضع له واللفظ
المستعمل في غير ما وضع له ان استتر المراد فيهما بالنظر الى نفسهما فذا بان يكون المعنى
الحقيقي في الحقيقة مهجورا والمجازي مستعملا كالصلوة مثلا في الدعاء فهي كناية
في الحقيقة اللغوية صريح في المجاز اللغوي وهو الاركان المخصوصة او بالعكس
كهي في الاركان المخصوصة صريح في الحقيقة الشرعية كناية في المجاز الشرعي وهو
الدعاء والمص صرح هذا وقسم المجاز في الحقيقة اليهما فلا شك ان الاستتار والخفاء
في المشكل والمجمل ليس لان المراد به المعنى المهجور ولكن الظهور في المفسر والمحكم ليس لان
المراد بهما المعنى المستعمل ولكن الخفاء والوضوح فيهما الا من تحقيق في مفهومهما
انته فان قلت ذكر صاحب الكشف انه لا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحا وقد

رايت في كتب من الكتب ما يرد عليه الان مورد القسمة ههنا لوجب الاستعمال فيه
ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال انتهى كلامه فما
ذكره الشيخ من دخول المفسر مثلا في الصريح يخالفه فما وجهه قلت قد سبق ان التقسيم
باعتبار ظهور الدلالة وخفائه متاخر عن التقسيم باعتبار الاستعمال عند المصنف
مقدم عليه عند فخر الاسلام فمدار المخالفة في الفروع من المخالفة في الاصل نعم فيه
بحث وهو ان الظاهر من كلام المصنف ان يكون سبب الاستتار في كناية الحقيقة هو
كون الحقيقي المستعمل فيه مهجورا وسبب الظهور في صريحها كونه غير مهجور وسبب
الاستتار في كناية المجاز كونه غير غالب الاستعمال في المعنى المجازي المستعمل فيه كما ان سبب
الظهور في صريحه كونه غالب الاستعمال فيه وان شراح الاستتار والخفاء في المشكل
والمجمل ليس لان معنى المراد المعنى المهجور كيف والمشترك المتراجم المعاني المتساوية الاقدام
من قبيل الكناية والمجمل وليس معناه المراد مهجورا وكذا الظهور في المفسر والمحكم ليس
لان المراد بهما المعنى المستعمل ولكن الخفاء والوضوح فيهما لامر اخر تحقق في موضعه
ان شاء الله فالحق ان المهجر سبب الاستتار والكناية كليا كما في المشترك المذكور وهذا
نظرا الى قوة المص فالحقيقة التي لم يهجر صريح ليس بكلي لانتقاضه بالمجمل المذكور
نكتفيها ولا يخفى ما فيه من التكلف لان النظر في هذا التقسيم الى الاستعمال الى
قصد المستعمل فيكون العبرة في انكشاف المراد واستتاره هو استعمال اللفظ دون القصد
وبالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الظهور والاستتار في نفس الامر ولا دخل
لقصد المستعمل في جعل الواضح في اللغة مستترا او بالعكس اي لفظ استعمل في معناه
وفيه بحث لانه قد لا يقصد بالكناية معناها الموضوع له اصلا كما في قولك فلان لا نجاد له
طويل النجاد قصد الى طول قامته وما اشار من انه يقصد في الكناية تصور المعنى الاصلي
في ذهن السامع لينتقل منه الى المكنى عنه فيكون له مقصودا في الكناية من حيث التصور
دون التصديق فليس بشيء اذ لا بد في المجاز ايضا من تصور المعنى الحقيقي ليفهم المعنى
المجازي المشتمل على المناسبة المصححة للاستعمال فدعوى كونه الموضوع له مقصود التصور
في الكناية دون المجاز تحكم كنايات عند المحققين وقيل بل هي عند المحققين من
المتشابه الذي يعتقد حقيقته ولا يشتغل بكيفيته وحمله على ما يكنى بها عنه اشتغال

اشتغال بكيفيتها وانت خبير بان في امثالها من اختلاف المحققين فكلام الشارح ناظر
الى مذهب متاخري المحققين وكلام القائل ذهاب الى مذهب قدمائهم ومثل هو حيث
اعترض عليه الشارح في حواشي الكشاف بان في قوله بل يداه مبسوطتان والسموات مطويات
بيمينه الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك كنايات كما صرح به مع امتناع المعنى الحقيقي
قطعا قلنا فان اجيب بان ارادة المعنى الحقيقي لا يستلزم تحققه وهو ظاهر ولا يلزم منه
الكذب لان ارادته لا يكون على وجه القصد اليه اثباتا ونفيا بل لينتقل منه الى المقصود قلنا
فكذلك النظر في خوف من لا يجوز عليه النظر يراد ولا يتحقق ويكون كناية وفي الكنايات
انما يريد ما الشريف في شرح المفتاح بان الموضوع له اذا لم يكن مقصودا اصليا
في الكناية لم يكن مستعملا فيه كما صرح به صاحب المفتاح فلا يندرج الكناية في حد
الحقيقة اصلا والمجاز العقلي جملة اسند فان قيل لو قال المتكلم جاء في زيد مع علم
بانه لم يجئ وعلم المخاطب ايضا انه لم يجئ مع علمه بان المتكلم عالم به فانه ليس بحقيقة ولا
مجاز بل يعد لغوا مع انه يصدق عليه انه جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند
المتكلم فلا بد من زيادة قيد التاول قلت الا ان قيد الملابسة يخرجه لانه لا ملابسة
بين المجئ وزيد فهو مثل انبت الربيع البقل ومثل هو حيث راضية مذهب الخليل انه
لا مجاز فيه بل الراضية بمعنى ذات رضى حتى يكون بمعنى مرضية فهو نظير لابن وتامر وهو
يشكل بدخول التاء لان هذا البناء يستوي فيه المذكر والمؤنث ويمكن ان يجاب
بجواز كونها للمبالغة لا للتانيث كعلامة من العلاقة العلاقة بفتح العين مستعمل في
المعاني وبالكسر في المحسوسات وعكس البعض وضبط ابن الحاجب في فتح وطء الضم
على ما ذكره القاضي في شرح حقيقة المجاز بكون بين ذاتيهما اتصال اولا والاول
المجاورة والثاني اما ان يحصل الذات اولا والاول وصفان بينهما تقدم وتاخر اذ لو
اجتمعا لزم خلاف الفرض فان استعمل المتقدم المتاخر فالكون عليه او بالعكس فالاول
السبب والثاني ... لا اتصال بينهما بالذات ولا هما في محل فان لم يكن لهما حال يشتركان
فيه فلا علاقة بينهما وان كان فتلك الحال اما صورية محسوسة وهو المشاكلة او غيرها
وهو الصفة هذا ويمكن ضبط في واحد وهو اطلاق اسم الملزوم على اللازم وان ينهي
هما اطلاق اللازم على الملزوم او عكسه اذ لا بد في الجميع من اعتبار اللزوم على ما صرح به الشارح

التلخيص وان ورد بلفظ التنكير لا يقال فعلى هذا لو قال على معنى بالتنكير لكفاه في مقصوده
لانا نقول ليس لكل مسمى يجب ان يكون معنى للفظ آخر اللهم الا ان يعتبر الالفاظ الموضوعة
بالاوضاع العامة وفيه تكلف كذا قال الشريف ويمتنع فيهما حصوله قال الفاضل
الشريف اعلم ان قولك هذا القتيل قتلته امس وهذا الخمر عصرته في السنة الماضية
كذلك في امتناع الحصول في زمانه وقوع النسبة فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان
ضابطا لا للحقيقة ولا للمجاز نعم يجوز ان يكون شرطا للمجاز فيجب لكونه اولا اول
وفيه بحث لان قولك قتلت هذا الحي امس مجاز فيجب لكونه مع حصول المعنى الحقيقي
وهو الحيوة للمسمى المشار اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل على ماذكره الشريف في مواضع
واعترض عليه على قولهم يوجب امتناع حصول المعنى الحقيقي للمسمى في المجاز فكيف يجوز ان
يجعل الامتناع المذكور شرطا للمجاز بين هذا ولكن انه يدفع الاعتراض المذكور عن قولهم
بان المجاز في المثال المذكور باعتبار الحكم المدلول عليه باسم الاشارة والمعنى الحقيقي وهو
الحيوة عن حاصل المشار اليه في زمان اعتبار هذا الحكم اعني الاشارة ويمكن ان يدفع
البحث ايضا بان المراد جواز الشرطية لها في بعض المواضع ولبعض افرادها الا انها مطلقا
فليتامل اذا صار خمرا متعلق بالقرب بقولنا والا لكان مجازا ان معنى جوهر
الحروف اشارة الى دفع شبهة وهي ان الحدث ليس هنا حقيقيا للفعل بل معنى تضمني
وتقرير الجواب انه معنى حقيقي لجوهر الحروف وان كان تضمنيا المجموع الجوهر والهيئة
ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز مع ان ما ذكره في شرح قوله اذا اطلقت لفظا على
مسمى مع ان هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على فرد يصدق
عليه المعنى يشعر بان المراد بالمسمى ما استعمل اللفظ فيه واريد هو منه لا ما هو اعم منه ومن
الفاعل الذي لم يستعمل اللفظ فيه والاحسن اي في توجيه مجازية التعبير عن الماضي
بالمستقبل وعكسه من باب الاستعارة لا من باب المجاز باعتبار كونه او لا او ل
ثم استعار لفظ احدهما قال الفاضل الشريف فالاستعارة في الفعل على قسمين
الاول باعتبار المعنى المصدري مطلقا الثاني باعتبار تقييده بالازمنة فيكون في اصل
المعنى موجودا فيهما وهذا معنى ما قيل ان المجاز في الفعل قد يكون بحسب الزمان
لا يوجب كونه حقيقة فان قلت لم يقل المص ان حصول المعنى الحقيقي في المسمى في زمانه

زمان اعتبار الحكم يوجب كون اللفظ حقيقة بل كونه مستعملا في الموضوع له وهو
خلاف المقصود وهذا ضروري وما ذكرت من المثال لا ينافيه بل يقويه قلت خلاف المقصود
انما يلزم اذا كان اللفظ مستعملا في الموضوع له بالحيثية وهو بعينه معنى الحقيقة
والثاني الحصول بالفعل قال الفاضل الشريف لعل مراد المص بقوله ان يحصل له بالفعل
ان ذلك الاطلاق انه كان بملاحظة حصوله له في بعض الازمان فلا اشكال عليه
وانت خبير بما فيه من التكلف لعدم مساعدة العبارة عليه وكذا ما قيل مراده بان
كان من شانه الحصول لظهور ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وقد يجاب ايضا
بان ما ذكر ليس بمجاز باعتبار ما يؤل لعدم المص بل المجاز بالقوة فانه لما قال فاريقت
لم يبق فرق بينه وبين اطلاق المسكر على خمر اريقت ودفع بالفرق بين الاطلاق
قبل الاراقة والاطلاق بعدها والتحقيق ان العلاقة فيه بحث لتصريحهم فيما بعد
بان العلاقة لا يوجب صحة الاستعمال لجواز وجود مانع فلا يرد الاتفاق المذكور على ان
العلاقة فيما ذكره من الاطلاق ليس هو اللزوم الذهني على ان يرد عليه ايضا ما ذكره الفاضل
الشريف وهو انه يلزم من هذا ان لا يكون السببية ايضا علاقة للاتفاق على امتناع اطلاق
الابن على الاب مع تحقق السببية بينهما او ثالثة المشهور ان العلاقة من
الثلاثة البديعة هي الصحيحة التحقيقية والتقديرية والحق ان عدها علاقة باعتبار
انها دليل المجاورة في الخيال فهي العلاقة في الحقيقة والا فالمصاحبة خاطر كما بعد
الاستعمال ذا العلاقة تصحح الاستعمال فيكون قبله مثلا اطلاق المشفر على شفة
الانسان لم يرد بطلاقها عليها من حيث خصوصها والا لم يحتمل كونه من اطلاق المقيد
على المطلق ان يكون من اطلاق المقيد بقيد على المقيد بقيد آخر بل اذا اريد اذا قلت
رايت مشفرا فيما اذا رايت شفة انسان فيحتمل ان يكون من باب الاستعارة وهو ظ
ويحتمل ان يكون من باب اطلاق المقيد على المطلق بان يجرد عن قيد كونه شفة
آخر ويكون المراد منه مطلق الشفة مطلقا ويكون الخصوصية مستفادة من قرينة خارجية
على قياس قولك رايت رجلا فيما رايت زيدا فانك لم ترد به خصوصية زيد مثلا كذا في
شرح الشريف للمفتاح وقد يقال شفة الانسان وان كان مقيدا من جهة لكنه مطلق
من جهة الغلظ الذي كان في المعنى الحقيقي المشفر وبهذا الاعتبار صح جعله من باب اطلاق

المقيد على المطلق قلت كان قصده ما ذكره الشارح انما يصح اذا كان المص بصدد تقسيم المجاز
لا بصدد تقسيم العلاقة والا فالعلاقة التي اعتبرت في الاستعارة في انواع وفي المجاز
المرسل الكلية والجزئية ولا شك ان التغاير بين هاتين العلاقتين مثلا بالذات
لا بالاعتبار باعتبار جامع داخل في الطرفين او شامل لهما فمثال الاول استعارة
التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفريق
الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في الارض امما والجامع ازالة
الاجتماع الداخل في مفهوميهما ومثال الثاني استعارة الانسان المصور المنقوش على
الجدار فكيف حصر هذا الحصر مفهوم من قول المص وشرطهما ان يكون الوصف بينا
فان اشتراط البينة ليس الا في الجامع كما تقرر في موضعه وان شملا لما اطراده الشامل
داخل في الوصف فلا ينافي كون الاستعارة وباعتبار شمول حصر الجامع في الوصف
قال الشارح في حواشي شرح المختصر اعلم ان الصفة الظ المشترك فيها اعم من المحسوس
والمعقول كما في استعارة الورد للخد واستعارة الاسد للشجاع ومن ثم يندرج فيه الشكل
فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل قسما على حدة وههنا بحث وهو ان اللازم يجب
بان المص فرق في مطلع الفصل بين المعنى المجازي والمسمى المجازي بالعموم والخصوص
فالمسمى المجازي هو ما صدق عليه المعنى المجازي ففي الاستعارة هو الانسان الشجاع
مثلا وان المعنى اللازم للمعنى الحقيقي فهو الشجاعة فاللفظ لم يستعمل في اللازم من حيث
هو لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة فالمشبه هو الثاني والوصف هو الاول ثم المعنى
الحقيقي لم يحصل للمعنى المجازي وان كان حاصلا للمعنى المجازي فاندفع الايراد ولا
يخفى ما فيه من التكلف فظ انه ليس بمشبه بالاسد هذا من قبيل تخليط اصطلاح
العلمين فان المص ما اعتبر فيه التشبيه فمختار اللازم هو الشجاع مطلقا
وايضا لا يصح فيه بحث لانه قد صرح بان معنى المص تباين الاقسام بحسب الاعتبار فلا ضير في
حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي اذ يكفي عدم اعتباره في الاستعارة واذا عرفت ان
مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم باعتبار اللزوم ثم طوى الثلاثة الاول من
انواع المجاز مصرح به واما فيها فلم يصرح به لغاية ظهوره لان المعنى الحقيقي اذا
حصل للمعنى المجازي بالفعل او بالقوة واعتبر هذا حال التجوز لم يبق اشتباه في

في الملزوم بخلاف ما اذا لم يحصل اصلا فهو يحتاج الى البيان وانما قال كالعلة
مع المعلول في هذه النكتة بجنسها لانه قال كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية فعلى هذا
لو قال كالسبب الكامل مع المسبب الذي هو من السبب او قال سبب غائي لاستقام
الكلام ولا يرد السبب المحض نقضا للمرام لان من السبب ما هو سبب فيحتاج لان
الاصل ههنا بمعنى ما ينتقل منه الى الفرع في الجملة كما صرح به وهو صادق على السبب
المحض فلم لا يجوز اطلاقه على غيره فهذا تسليم ما منعه يمكن ان يتمحل في الجواب
بان قول المص فيكون بالجزء اصلا تشبيه بحذف الاداة من قبيل زيد اسد يعني بالجزء اصل
كالاصل في الاحتياج لان كل اصل محتاج اليه فيكون في الجزء جهة الاصلية لا انه حقيقة
واما اطلاق العين على الرقيب قيل لا نم كون العين في الرقيب مجازا بل هو من
قبيل المشترك كما نص عليه في كتب اللغة اللهم الا ان يقال سلمنا الاشتراك الا ان الكلام
في اطلاق العين بمعنى الباصرة على الرقيب لانا نقول انا لا نم قيل عليه انه يقتضي احتياج
العلة التامة الى المعلول لانه لازم لها بذلك المعنى اللهم الا ان يراد باللازم المحوج
مع امتناع الانفكاك وقد يقال المدعى ان عدم وجود الشيء بدونه الشيء يدل على
احتياج الاول الى الثاني وكونه فرعا له اذا لم يكن الاول علة للثاني فاما ما يقال
المص في المعنى المشروع كيف شرع كلمة كيف في موضع الحال عن ضمير شرع وقدم
لاقتضائه الصدارة في الاصل وان انسلخ عن معنى الاستفهام فيتناول هذا المقام وشرع
صفة للمعنى المشروع فيما ان اللام فيه للعهد الذهني وهو في حكم النكرة والظاهر ان في
قوله المشروع حذفا وايصالا اي المشروع له والمعنى كالاتصال في المعنى المشروع الذي
شرع متكيفا بكيفية مخصوصة لاجل حصول شيء الرقبة يريد ان اللام في الكلام
للحل والغاية للاصل الوضع انه يطلب منا التزوج البتة لا ان حقيقة النكاح
بنت البتة كما في الكشف اذ لا معنى لطلب التزوج من المرء حقيقة البتة ولما انتهى الحاجة
اليها وفي بعض الفتاوى انه شرط انعقاد النكاح بلفظ الهبة بخلاف الطلاق بالفاظ
العتق بانه قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة نوى به الطلاق فان المحل صالح
لحقيقة الوصف بالحرية بانه تحرم بها عن ملك الاستيلاء فيحتاج الى النية لتعيين المجاز
كذا في الكشف لا يقال هذا صحيح في انت حرة وحررتك لا في اعتقتك لانا نقول

الطلاق رفعا والاعتاق اثباتا لابنا في استعارة احدهما للاخر فلان من الاستعارة
استعارة احد الضدين للاخر اللهم الا ان يقال استعارة احد الضدين للاخر على التمليح
او التهكم انما يجوز في المحاورات والمقامات الخطابية لا في المسائل الشرعية غير معزول
بالكلية فيبحث وهو ان هذا الاقتضاء من قبيل اعتق عبدك عني بالف فلا يثبت المعنى
الاقتضائي من صلاحية الاجبارية على ما يجيء تحقيقه في فصل الاقتضاء وبوبه ان المصنف
سينكر انتفاء المعنى الاخباري في امثال ذلك اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام من طرف الخصم
اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وشرعا لا يخفى ما في الكلام من سوء الترتيب لان قوله اذ لا يفهم
ه حاصله كان منع النقل فيه وقوله بعد هذا فيكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة
الملك ثم وقوله وكون اثبات القوة انسب بماخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك
على تقدير التسليم فلم يبق لمنع النقل بعد هذا تقوية على انا لا نسلم ان الاعتاق اه فلا يفهم
انما يعرفه الافراد من الفقهاء اجاب عنه صاحب التلويح بان كل من يفهم ازالة الملك
يفهم معنى اثبات القوة المخصوصة لان كلام العوام يفهم انه صار حرا ومن كونه حرا انهم
انه ثبت له ما يختص بالاحرار وهو بعينه اثبات القوة المخصوصة والتحقيق بان المراد
التي تنفي معرفته بخصوصه وما ذكر معرفة اجمالية لا يفيد هذا المقام فليتامل
لا بد من اثباته نقل وسماع اجيب بان النقل مذكور في كتب اللغة المعتبرة كاصول فخر
الاسلام والهداية والنهاية والكافي وبالجملة كون العتق عبارة عن القوة كالمثل
السائر بين الحنفية والشافعية والشارح نفسه نقل عن اهل اللغة ما يدل على ذلك
نعم العتق بمعنى التخلص ذكره الجوهري الا ان ازالة الملك ليس نفسه بل لازمه ثم لا
خفاء ان الثلاثي اذا نقل الى باب الافعال يكون معناه غالبا اثبات معنى مجرده وهذا
شايع ولم يثبت من ائمة اللغة ان الاعتاق ازالة الملك فالنقل الى اثبات القوة المخصوصة
اولى لمناسبة تامة اذ لا يبقى الفرق بينهما الا بالاطلاق والتقييد ولو سلم عدم ثبوت
هذا النقل لم يثبت النقل الى ازالة الملك ايضا وهذا يكفي في منع صحة الاستعارة
وللخصم ان يمنع ذلك قد يعارض ذلك بان الاثار الباقية في ازالة القيد اكثر
كجواز الرجعة في الرجعي ووجوب النفقة وعدم جواز نكاح اختها وغيره ونحو
ذلك فالجواب ان الاثار المذكورة تنقضي بانقضاء العدة فلا بقاء لها بخلاف حق

حق الولاء وقد يجاب عن قوله وللخصم ان يقول بان قوة الزوال انما هي بحسب قوة المزال
ولا عبرة ببقاء الاثر في المال وظاهر ان ملك الرقبة اقوى من ملك المنفعة لانه يستتبع بالعكس
فيكون زوال الاول اقوى من زوال الثاني بلا مرية وفيه بحث لان ملك الرقبة انما
يستتبع ملك المتعة الذي في ضمنه ولزم منه ان يكون اقوى منه ويرد عليه ان ازالة ملك
الرقبة اقوى من ازالة ملك المتعة الذي في ضمنه ولا نزاع فيه فان الازالة الاولى مستتبعة
للازالة الثانية كما ان المزال الاول يستتبع المزال الثاني الا ان المستعار منه في محل
النزاع ازالة ملك المتعة التي تحصل بالطلاق لا الذي يحصل في ضمن ملك الرقبة سيما
يستعار لازالة ملك الرقبة التي اضعف منها وما هو اضعف لا يستعار لها فليتامل
وان المراد بالملزوم اجيب بان المراد بالملزوم المستتبع وباللازم التابع كما مر فلا شك
ان ازالة القيد لا يستتبع ازالة الملك ليست لازمة لازالة القيد بالمعنى المراد وفيه بحث
لان المراد بالمتبوع ههنا ما يصلح للانتقال ومن التابع ما اليه الانتقال كما مر تنبيه الشارح
اشارة اليه هذا ولا شك ان ازالة القيد قد ينتقل منه الى ازالة الملك في الجملة ولو في
بعض المواضع وهذا القدر يكفي في المتبوعية بطريق اطلاق المقيد قيل هذا الكلام
في غاية الضعف اذ ليس عموم الا ان ان احدهما مقيدة بانها ازالة الملك والاخرى بانها
ازالة القيد وليس ههنا مطلق والجواب ان ازالة ملك الرقبة وان كان مقيدا الا
ان ازالة مطلق الملك الشامل لملك الرقبة والمتعة مطلقا ثم اذا استعمل المقيد في هذا المطلق
بطريق المجاز المرسل يثبت فرده الاخر يعني ازالة ملك الرقبة بواسطة القرينة كما في اطلاق
المشفر على شفة الانسان فانه يراد بمطلق الشفة مجازا فيكون اطلاقه على شفة
الانسان كاطلاق العام على الخاص لا من حيث خصوصه بل هو مستفاد من امر خارج
ولقائل ان يقول هذا الكلام في غاية البعد فيما نحن فيه فان المسائل الفقهية لا تجري فيها
ما يجري في الاشعار والخطب من ايراد الكلام لا على مقتضى الظاهر لفائدة بديعة و
نكتة غريبة على انه لو سلم فانما يرد على توجيه كلام المصنف لا على مراده اذ ظاهر عبارته
على ما يدل عليه السباق والسياق ان الاستعارة فيما اذا قوي احد الطرفين لا تجري الا
من طرف واحد ويظهر ذلك من هذا ان التعليل السابق المذكور بقوله لانه يجب في
الاستعارة انما يمشي على ما فهم لا على ما اراده وجوابه ان الاستعارة فيما اذا قوي احد

احد الطرفين للاخرى الا في طرف واحد فان اذا اريد الجمع بين شيئين فلا من غير قصد
الحكم على احدهما انه نقصا والآخر زائدا سواء وجد الزيادة والنقصان في نفس الامر ام لا
فالاحسن ترك التشبيه بعضه في كل من الطرفين صرح به في شرح التلخيص وغيره كذا
في الاسرار فعلى هذه الرواية لا فرق في انعقاد الاجارة بعد رعاية القيود المذكورة
بين الحر والعبد فالتفرقة بالنظر الى القول الثاني عملا بالحقيقة القاصرة فان
البيع الفاسد بيع حقيقة لكنه قاصر لعدم افادته الملك بدون القبض وهو في البيع
اقوى لعدم احتمال الرجوع بدون رضاء المشتري وهي في العتاق اقوى لانه قد
يكون فيه ازالة ملك الرقبة والمتعة معا وليس في الطلاق الا ازالة ملك المتعة فقط
سواء حصل بالطلاق او غيره لفظا او بمعنى الواو اذ الاستواء انما يكون بين الشيئين لا بين
احدهما واعلم انه اذا وجد هذا دفع لتوهم المنافاة بين كلامي المص وصاحب الكشف
فان المص جعل انعقاد النكاح بلفظ الهبة بطريق الاستعارة وصاحب الكشف جعله مجازا
مرسلا لجواز ان يكون المانع قال الجد في فصول البدائع هذا كلام القوم ولم يحم
احد حول تحقيق المانع عن التجوز في امثاله والذي يجده من تتبع الاحوال وتحقق الامثال
ان كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز على الانتقال منها الى معنى دائما كما
عن الجمود المتخيلها بالدموع اوان البكا فالانتقال الى غيره وان كان مع علاقة مصححة
كما عنه الى عدم البكاء مطلقا او عند الحاسر ومحتمل غير مقبول لانه غير منقول عن الخوض
بحر الواسع والحاذق البليغ بالمقلد بل لان تعارفهم على خلافه ويمنع الاذهان عن
الالتفات اليه فهذا الانتقال فيما بينهم خاعز المانع في حقهم مانعا مطلقا اما اذا لم
يعرف تعارفهم فيجوز الانتقال عنه الى مجاز بالحول المعتبر في المجاز وشرط النقل عند
المخالف فان عدم المانع ليس جزء من المقتضي ولئن سلم انه جزء كما هو راي من
يجعل عدم المانع جزء من العلل لم يتم تمسك المذكور لان معنى كفاية العلاقة عدم
اشتراط وجود النقل وان كان عدم المانع معتبرا معها حتى شرط في المجاز امكان
المعنى قال صاحب الترجيح فيه بحث وهو انه يلزم ح ان لا يكون سوى المجاز باعتبار
ما يؤول الى المجاز اذ لا يمكن ان يكون الجزء كلا او المحل حالا او السبب للشيء مسببا له
وان لا يكون مجازا عندهما اذ لا يمكن ان يكون الشيء موجودا في هذا الزمان باعتبار

مطلقا اذ كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز
فالانتقال الى غيره غير منقول

انه

انه كان موجودا قبل حين يكونه موجودا فيما بعد ولا بد من معرفة مرادهما بالامكان
المشروط في صحة المجاز والتعدية الملحوظ في جواز ارادته فاعلم ان المراد بالامكان
عدم الامتناع مع قطع النظر عن الامور الخارجية وبالتعدية الانعدام للامور الخارجية
وهو لا يستلزم الامتناع بالذات وهذا من الابحاث الواجب ايرادها وتحقيقها في هذا
العلم انتهى اما كان اصغر منه سنا اي بحسب مولده مثلا عبدا والآخر حرا يكفي فيما ذكر وهو ظ
وهو قوله وجب المصير الى جعله جواب الشرط في عبارة فخر الاسلام صار مستعار الحكم لا
ما نقله المشهور في استدلال الماجب عنه بان الموقوف وان كان هو الحكم لكن انعقاده بهذا
اللفظ هو الحق لا بدونه وفيه تامل قوله المص واعتضد بناء على الاصل المتفق فيه بحث لان
كلامه يؤول على ان الاصل عندهما نفس المعنى الحقيقي وقد سبق ان ليس الاصل ذلك عند ابي حنيفة هم
فكيف يستقيم ما اشار اليه فيما مر من دعوى الاتفاق فيما هو الاصل والخلف عندهم ويمكن
ان يدفع بما اشار اليه بقوله وما ذكروه قوله المص يمكن في تحقق البر كما كان للنفي عدم
الى بيان امكان البر في حق الحالف لا غير من البشر والنظر يفيد ذلك فلا يرد ان امكان
الاصل في غير الحالف متحقق في هذا ايضا لا يكون مستلزما واما اذا كان فيه اعتراض
عليه بان هذا مخالف لما في الهداية والنهاية وغيرهما من الكتب المشهورة اذ لم يفرق فيها
بين مسئلة الكوز على الوجه المذكور وهو ان يقول والله لاشربن الماء الذي في هذا
الكوز فاريق قبل مضي قدر من الزمان يسع الشرب وبين مسئلة قلب الحجر ذهبا
بل صرح فيهما بانعقاد اليمين وتحقق الحنث في المسئلتين عند الائمة الثلث والجواب
انه وضع المسئلة في صورة الحنث على ما في الهداية فيما تحقق الاراقة بعد مدة تسع
الشرب لان اليمين ينعقد للبر ويستثنى من تحققه الا عند زفر كما صرح به في باب اليمين
في الدخول والسكنى وفي صورة عدم الحنث على ما ذكره انه في تحققها قبل ذلك الزمان
فلا مخالفة لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط فان قلت الاشارة في المقصود المذكور
الى الكوز الى الماء لان صورة المسئلة لاشربن الماء في هذا الكوز وتقدير الشرط
يقتضي عدم الماء لا عدم الكوز فلا يلزم الاتصاف بالوجود والعدم الا بالنسبة الى الماء
قلت لم يرد بالاشارة الاشارة الحسية المقارنة لاسم الاشارة بل الاشارة التي في المعارف
وهي هنا في اسم الموصول وفيه بحث لان كون الموصول معارفا لا يقتضي الاشارة

الى ما يعرفه المخاطب وانه لا يقتضي الوجود فالاولى ان يقال المراد الكائن في الكون
حقيقة في الموجود فيه مجاز في غيره لان المعدوم لا يكون في الوجود وذهب بعضهم
عمومته ما اذا ولدت جارية رجل فادعى انه منه ثبت النسب فيعتق الولد فقبل الدعوة
كان يملك ماسائر الولد والنسب ثم ادعاه ثبت النسب وهو البنوة هذه العتق هاهنا
علة ذات الوصفين احدهما الملك والثاني البنوة متاخرة فيضاف العتق اليها
فعلم ان البنوة من اسباب العتق وهذا يبطل بالكره لما تقرر في كتاب الاكراه انه اذا
اكره ان يقول لعبيده هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا
صحة انشاء العتق فان قيل للاعتاق لم يوجد هذا السؤال مع انه عين ما استفيد
من قوله وان نجعل مجازا للاقرار ففيه بحث اذ لو ان جاز هو في الحقيقة عتق على من
ملكه ويمكن ان يقال لما ابطل الشق الثاني في اصل السؤال بانه كذب واستدل عليه
باستحالة العتق بالبنوة وعدم وجود الاعتاق من جهة السند ثم يجاب عنه بالجواب
ويمنع استحالة المراد عن الجواب المذكور بما حاصله ان الاستحالة وان لم يوجد لكن الكذب
متحقق بناء على ان الاعتاق لم يوجد فكيف يصح الاقرار فاجاب بانه يوجد باقراره
وان لم يكن صادقا في نفس الامر لعدم اليقين بكونه القادح في العمل به وعلى هذا
ينتظم الكلام بلا توهم ركاكة فتامل يعتق قضاء وتثبت امومية الولد لامه نص عليه
النسفي في شرح المنار وفي النوادر لو قال لغلامه هذا عمي او خالي او لامته هذه عمتي
او خالتي يعتق ولو قال هذا اخي لا يعتق لان الاخ اسم مشترك بخلاف اسم الخال و
العم وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يعتق في هذا اخي ما لم يبين
انه اراد الاخوة ابا واما الواو بمعنى او ههنا بل منع الخلو لا الاجتماع مما ليس بلازم في ثبوت
العتق وفيه نظر لما ان لا تم ان احتمال بعيد بل العرف يفهم من هذا القول عند الاطلاق النعمة
ويؤيده ما قال قاضيخان المختار ما اختاره ابو الليث انه ان نوى الاعتاق يعتق والا
فلا لان هذه كلمات تستعمل للطف ظاهر فلا يقع بها العتق اذا لم ينو فان قيل فيجب ثبوت
الحرمة يعني اذا اعتبر السبق الى الفهم وجب ان تثبت الحرمة ههنا لانها السابقة الى الفهم
وذكرها هنا لاحقا قال صاحب الترجيح فيه نظر لانه كما هو ههنا كذلك هنا وجوابه بعد التسليم
انه حق ايضا انه بمجرد كونه حقا لا يكفي عدم تصديقه لتهمة ابطال حق المولى فلا ينفع كونه

كونه من الاحوال المشتركة يشير الى المذهب المرجوح فيل مجرد ادعاء معنى الحقيقة لا يستلزم
الميل الى المذهب المرجوح اذ لا بد فيه من اعتبار وضع اللفظ للمعنى الادعائي فان الفرق
بين المذهبين هو اعتبار الوضع وعدمه فيكون مجازا عقليا او لغويا ويؤيده
انه قال ثم يتحقق هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد له فلو كان مراده المذهب المرجوح
لكان المناسب ان يقول ثم يستعمل لفظ الاسد وقد يجاب بانه قال ميل الى المذهب المرجوح
ولم يقل اختار الى المذهب المرجوح فيكون فيما ذكره تبادر المرجوح من كلامه ولا شك
في ذلك على ان ادعاء معنى الحقيقة ليس الا ادعاء استعمال اللفظ فيما وضع له كما لا يخفى ولما
قوله يستعار لفظ الاسد فلان الكلام [illegible] والا فالمراد منه الاستعمال كما ذهب اليه [illegible] والمذهب
المنصور سياق كلامه ههنا لا يلايم سياقه في التلخيص وشرحه لان المفهوم من كلامه هاهنا
ان الادعاء على المذهب المرجوح غير الادعاء على المذهب المنصور وان كان بطل والمفهوم
من كلامه هناك ان الادعاء الذي ذكره ارباب المذهب المرجوح حق لكونه لا يلزم منه كونه
اللفظ حقيقة فليتامل فيبنى على انه يجب فيه بحث وهو ان القوم انما يعرضوا للمجيء في
بيان الاستعارة بناء على انه الكثير استعمالات في الاجناس لا الاشخاص ولذا علل المحقق
الشريف في شرح المفتاح عدم جريان الاستعارة على المبالغة في حال المشبه بدعوى
انه عين المشبه به وذلك انما يحصل اذا كان المشبه مشتهرا بوجه الشبه ولا شك ان جنس
مشهورة باوصاف لها حتى ان اسمائها ينبئ عن اوصافها انباء تاما واما الاشخاص
فقلما يشتهر باوصاف كذلك والا فاذا اعتبرت تشبيه زيد بعمرو في الشكل والهيئة وقصدت
المبالغة في التشبيه وادعاء انه عين عمرو لكمال شبهه به فقلت رايت عمرا فالظاهر انه
استعارة لكونه علاقة المشابهة وبالجملة الموجب المعدول عن التشبيه الى الاستعارة
وهو المبالغة في حال المشبه حتى كان المشبه يساوي المشبه به في ذلك وذلك يحصل اذا
جعل المشبه من افراد المشبه به داخلا في جنسه ان كان المشبه به جنسا وعينه ان كان
شخصا ان يجعل معارضة وان يجعل متناهيا المسند نقريره الاول ان يقال في يلكم
وهو اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى من يحمل
وانه دل على ما ذكرتم من كونه اجماعا على انه شرط في الاستعارة اثبات المعنى الحقيقي لما
هو منزهها لكن عندنا ما يمنعه وهي اتفاق المحققين على ان مثل الحال ناطقة

استعارة في الحال لان المعنى الحقيقي اجماع على ان المعنى الحقيقي ليس شرطا في المجاز على الاطلاق
كما هو مذهب الامام وتقرير الثاني انا لا نم اتفاقهم على عدم جواز الاستعارة في خبر المبتدا
مطلقا وانما يكون كذلك لو لم يتفقوا على ان قولنا الحال ناطقة استعارة وليس فليس
اوان ممتد انعقاده اجيب عنه بان النزاع ليس بين ادعاء معنى الحقيقة ونصب
القرينة بل بين ارادته ونصبها والحق ان هذا الجواب انما يظهر لو كان المدعي في المذهب
المرجوح دخول المشبه في جنس المشبه به بان يجعل قسمين متعارفا وغير متعارف على
ما ذكره في المطول واما اذا جعل المعنى الحقيقي مستعارا للمشبه استعارة الهيكل المخصوص
للرجل الشجاع كما ذكر هنا فلا فتدبر   فيه بحث لان الشرط قد يجاب عنه بان
الاشارة في قوله وهذا عين مذهبهما راجعة الى قوله بل يكون تشبيها لا الى عدم جواز
الاستعارة عند الاشتمال على دعوى امر يحتمل قصدا وهو مردود بان كونه تشبيها
ليس مذهبهما والا لم يكن مجازا كما هو المشهور المعين انه مجاز انما غايته انه لغو عندهما
لا يثبت به المعنى خلافا لما على انه سوق الكلام ابى عنه   ويجعل الكلام خلوا عن المشبه ليس
المراد بكون الكلام خاليا عن المشبه انه لا يكون لم يذكر في الكلام اصلا بل على وجه ينبئ عن
التشبيه سواء كان على جهة الحمل نحو زيد اسد او لا كجيء الماء بدليل انهم جعلوا
نحو قوله قد زر ازراره على القمر استعارة كما صرح به في حاشية الكشاف وغيره مع
اشتماله على ذكر الطرفين   ومقرر ا ينبغي ان يزيد عليه قوله لان المشبه اذا كان مرادا
في الكلام ولم يكن تقديره في نظم على وجه الحمل نظاما كما في قوله تم وما يستوي
البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج الاية صح الكلام عن الاستعارة
الى التشبيه   من قبيل زيد اسد فيه لو كان من هذا القبيل لكان تشبيها فيلزم
انه لا يتحقق الا بين اجيب بان الشيخ بصدد تحقيق تركيب هذا بنى على مقتضى ما
ذهب اليه اهل اللسان غاية الامر يقتضي في ان لا يتحقق الا بين فيكون تزييفا للمذهب انه خ
على انه بعد هذا يرجح قوله ونحن نقول   بدليل قولهم زيد اسد دقة المحقق
الشريف في حواشي المطول حيث قال هذا الاستدلال يتم بان اسد في اسد على مستعمل
في مفهوم الجزئي وصائل فلا يتصور حسب فضلا عن الاستعارة بل يكون من اطلاق
اسم الملزوم على اللازم ثم ان استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار به

اذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم ومفهوم منه في الجملة من الجرءة
الصولة هذا منتهى كلامه ومن اراد التفصيل والتوضيح فليرجع اليه   لا خلاف في
انه لا يعم ولا شك ان المجاز موضوع للمعنيين والمجاز بين بوضعين نوعيين فهو
بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمجوز عموم المشترك ينبغي ان يجوز هذا ايضا
فدعوى عدم الخلاف فيما ذكر محل بحث   قد يستدل بان عموم اللفظ قبل وجه
الاستدلال ان الحقيقة ليس لها دخل في العموم لانه اللفظ المستعمل فيما وضع له وكذا
المجاز ليس له دخل فيه ولا في نفيه فعلم ان العموم والخصوص مما يستفاد بادلتهما
وليس لكون اللفظ حقيقة ومجازا فيهما دخل فح يندفع جوابه وانت خبير بان
الجواب انما هو عن الاستدلال على التقرير السابق ولا يستقيم فيما توجيه المذكور اذ
لو حمل قوله لا لكونه حقيقة على نفي مدخلية الحقيقة لم يصح قوله والا لكان كل حقيقة
عاما وان اريد انه ههنا تقرير اخر لا ينافي تمام الجواب فليس فيه قدح لما ذكره الشيخ
وبالجملة لا نزاع في عموم الاسود في قولنا جاءني الاسود الرماد فلو كان المحل القابل
للعموم هو الحقيقة دون المجاز لما صح هذا القول   ولان المتكلم الفرق بين الدليلين
خفي حتى قيل الصواب في العبارة فان المتكلم او لان المتكلم بلا واو وما قيل من ان معناه
جعلوا المتكلم فيه طريقين فحاصله الاجماع بعيد لا يتبين من العبارة فلا يلتفت اليه
وغاية ما يقال ان محصل الدليل الاول ان العدول الى المجاز لاغراض مذكورة
فيما بعد وحاصل الثاني ان المتكلم فاعل مختار يجاز ان يختار احد الطرفين وان
اغمض عن الاغراض المذكورة   غير لفظ فلا مقدر كما صرحوا فلا يرد جواز ان
يكون المقدر ههنا لفظا عاما وقد يقال الفرق المذكور غير مفيد فانهم يستدلون
في المقتضى بكونه ضروريا على عدم العموم والكلام على هذا الاستدلال واما الاستدلال
عليه بان المقتضى لازم عقلي له فهو استدلال اخر وليس هو ما استدلال بعض الشافعية
على عدم المجاز على هذا الاستدلال اللهم الا ان يقال مال قوله بخلاف المقتضى
فانه لازم عقلي له هو الفرق بين الضروريين ولا يلزم من كون احدهما دليلا على
عدم العموم كون الاخر كذلك فليتامل   قلنا المراد بالوضع فيه بحث لان الوضع
النوعي قسمان واحد قسميه الذي هو المعتبر ليس بمتحقق في الخارج وقد بين تحقيقه

فايرجع اليه والاستدلال بالنكرة المنفية ضعيف لانها ليس بمجاز لما سبق من انها مستعملة
فيما وضعت له فالصواب في الجواب ان يقال العموم انما يستفاد من الصيغة والمجاز
فيهما بل التجوز في المادة ولا عموم بحسبها مما لم يجده في كتب الشافعية كيف ولو لم
يقل الامام بعموم المجاز لما قال بارادة جميع المطعومات واما التخصيص بالمطعومات
فلما ذكره الشارح فهو مجاز بالاتفاق اعترض في فصول البدايع بان المنصوص
في كتب الشافعية ان مذهبه ان اللفظ في المعنيين بل حقيقة كما في الشرح حيث
الحق المعنى المجازي بالوضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختار ابن
الحاجب فكيف ادعى الاتفاق في المجاز وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال
مجازا ففيه بحث لان اللفظ اذا كان مجازا لم يكن بد من القرينة الصارفة عن المعنى
الحقيقي فاما عن نفسه فلا يكون مرادا اولا عن وحدته معتبرة فلا بد ان الوحدة
معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فالارادة بدونها ليست ارادة
المعنى الحقيقي بنفسه وايضا ان لم ينافها ارادة المجازي لم يتحقق الصرف وقد اعترف به
فانه ما فيها امتنع اجتماعهما ويمكن ان يجاب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة
المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على انه ليس بمراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في
الموضوع له بل المتبادر من اضافة الوحدة الى ضمير المعنى الحقيقي خروجها عنه ثم الصرف
بواسطة القرينة الى المنافاة ارادة المعنى المجازي للارادة المعنى الحقيقي فليتامل
والتحقيق ان فرعه فيه بحث وهو ان اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع
وضعا معتبرا في الاشتراك ولهذا قال بمنزلة المشترك ثم ان عدم جواز الجمع في
المشترك ليس بدليل عقلي حتى يصح التفريع بل بحسب اللغة كما صرح به فيحتمل ان لا يثبت
الجمع في المشترك في اللغة ويثبت فيما هو بمنزلة المشترك لا يقال المعنى الحقيقي جواب
انه لم الجواز المذكور فلا يقدح فيما نحن فيه اذ ليس كل واحد من المعنيين مرادا
باللفظ بل اريد معنى واحد تركب من المعنى الحقيقي والمجازي لم يستعمل اللفظ في واحد
منهما بل في المجموع مجازا وليس هذا محل النزاع ههنا فاما ما ذكر من الجواب فيرد عليه
ان المانعين منعوا جواز الجمع مطلقا والجواب المذكور يقتضي انه اذا وجد ارتباط
بين المعنى الحقيقي والمجازي بجعلهما معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة في

في استعمال الالفاظ كما في صور التغليب جاز الجمع بينهما مع كون هذه الصور ايضا
من المتنازع فيه على ما دل عليه الاعتراض فليتامل وبالجملة لم يثبت واما قول اهل
التفسير في قوله تعالى لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض اي من جميع الجهات وكذا في
قوله من بين ايديهم ومن خلفهم فليس حملا على ذكر الجزء وارادة الكل بل على ذكر المقيد
وارادة المطلق وقد يناقش فيما ذكره بان استقرار النفي وعدم الوجدان لا يدل على
عدم الوجود انما هو من جهة اللغة قيل والحق ان الجمع بينهما كما لا يجوز لغة لا يجوز
عقلا وذلك لان ارادتهما جميعا لا تخلو اما ان يكون من حيث ان لاحدهما حقيقة
والاخر مجاز ام لا فان كان الثاني فليس فيما نحن فيه وان كان الاول فلا بد
من توجه الذهن الى احدهما حقيقة والى الاخر مجازا وكل منهما قصدية والذهن
لا يتوجه في حالة واحدة الى الحكمين باتفاق العقلاء انما المختلف فيه توجه الذهن
الى مقصودين الاول ان المعنى الحقيقي متبوع وفيه بحث لان هذا الدليل لا يجري فيما
اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنيين اشتراكا لفظيا ويراد به عين احد المعنيين ولازم
المعنى الاخر اذ ليس ذلك المعنى متبوعا لهذا اللازم فيكون هذا اخص من الدعوى اللهم الا
ان يخص الدعوى ايضا فضلا عن ارادته مع المتبوع وقد يناقش فيه بان النحاة
صرحوا بان هل المقتضية الفعل قد يدخل على جملة اسمية ليس فيها فعل اصلا نحو هل
زيد قائم ولا تدخل على اسمية جزؤها فعل ولا يجوز هل زيد قام وفرقوا بانها اذا رات
الفعل في جزئها تذكرت عهودا بالحمى وحنت الى الالف المالوف وعانقته ولم ترض
بافتراق الاسم بينهما بخلاف ما اذا لم تره في جزئها فانها تسلت عنه ذاهلة عنه
ذكره الشارح في المطول وعنه ههنا يعلم ان جواز ارادة التابع بدون المتبوع لا تقتضي
معه وانت خبير بان هذا الكلام تخيلي ولا يفيد امتناعا عقليا من غير تصور استقراره
قيل عليه المستدل ما قال بالحلول حقيقة بل قال بمنزلة المحل فكانه قال كما لا يتصور
حقيقة الحلول لا يتصور ما هو بمنزلته فهذا وجه اقناعي يفيد الظن وهو يكفي في
مثل هذا المقام واجيب بان الكلام في الاستدلال عقلا وما ذكره لا يفيد وهو
لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وفيه بحث من وجوه الاول ارادة
المفهوم من كلامنا ان وجود العلاقة كاف لارادة المعنى المجازي من غير اشتراط

قرينة مانعة وفيه رفع الثقة بالحقايق وجوابه ان دفع الثقة عن الحقايق انما يلزم
ان لو كان المنع في ارادة المعنى المجازي اشتراط اصل القرينة واما اذا كان اشتراط
القرينة المانعة عن ارادة المعنى الموضوع له فلا الثاني انه يقتضي ان يتحقق ارادة
المعنى المجازي منه غير انه يكون اللفظ مجازا وهو مناف لقولهم الموضوع له هو المعنى
الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازا ايضا
وانت خبير بانه الشارح اشار الى محصل هذا السوال بقوله فان قيل الخ الثالث
ان مراده بالاتصال بالمعنى الحقيقي ان كان ارادته معه فارادة المعنى المجازي
خارجة عن القسمين وان كان اشتماله على العلاقة لم يبق التقسيم فايدة اذ كل معنى
مجازي كذلك وجوابه ان التقسيم المتوضع عليه انه فيه رفع توهم انه يراد به المعنى المجازي
المعنى المنسوب الى المجاز اعني كون اللفظ مجازا وهذا القدر يكفي في دفع اعتراض
الاستدراك الرابع ان كون اللفظ مجازا لازم لارادة المعنى المجازي سواء اريد
وحده وهو ظاهر او مع المعنى الحقيقي لما قالوا ان الموضوع له هو وحده فهو في
المجموع مجاز وكل ما هو شرط للازم شرط للملزوم فيكون القرينة المانعة شرطا
لارادة المعنى المجازي مطلقا وجوابه ان المراد منع اشتراط القرينة المانعة لارادة
المعنى المجازي من حيث هي وما اشتراطها من حيث استلزامها المجازية فقد
اشار اليه بقوله فان قيل الخ   قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي فيه بحث لان
الوحدة اذا لوحظت في الوضع يلزم من انتفائها ههنا انتفاؤه والا فلا صرف
فلان الصرف اذا وجد فلا موضوع له وان لم يوجد فلا مجاز وقد عرفت جوابه
في صدر البحث   بطريق المالكية والعارية فيه شرحها اما استعارة الراهن ثوب
الرهن من المرتهن فمجاز وتصرفها المالكية واذ لا يمضي المرتهن ولا يسقط الدين
بهلاكه   على انا لا نجعل اللفظ فيه بحث لان ذلك الاستدلال ليس مبنيا على كون
اللفظ حقيقة ومجازا حتى يستقيم ما ذكره بل على ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ الذي
هو بمنزلة الملك له والمجازي الذي هو بمنزلة العارية فلا تقريب لما ذكره
كالملابسة قدم هذا الفرع في البيان مع انه ثالث الفروع في ترتيب المصنف لزيد
مناسبته بمبحث المجاز واعترض بانه تعليل للاصل بمجاز المتبوع على التابع لا يناسب

هذا

هذا التفريع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز مع ان المراد في هذا الفرع
المعنى المجازي واجيب بان معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي
معا المعنى الحقيقي اذا اريد لا يراد المجازي وبالعكس فيكون الاول سابقا في
الاعتبار تعرض له بقوله او بمجاز المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذي هو
عكس الاول بالانفهام ضمنا وفرع النوعين الاولين على الاول والثالث على الثاني
وفيه بحث لانه مبني على الخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق فيجوز وقوع
الاجماع بعد الخلاف مع ان العلماء نقلوه في المحل عليه وجوابه واجيب بان احتمال وقوع
الاجماع بعد الخلاف لا يكفي للمستدل على ثبوت المعنى المجازي واما نقل العلماء فمعارض
بنقل الخلاف الذي ثبت عند الشيخ   لانا نقول لا بعد ذلك قال في فصول البدايع
مثل حروف عند الخلاف فيبني جريها على ان السكوت فيما علم به الباري بيان لا سيما في
الصحابة على ان عدم قولهم بالعدم   ولانه يتوقف على القرينة الصارفة قيل
فيه اعتراض بوجوب قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ارادة المعنى المجازي
وقد كان نفاه اولا والجواب ان التوقف ههنا لكون اللفظ مجازا لا لارادة
المعنى المجازي من حيث هي كذلك وهو المنفي فيما سبق لما ينبه عليه   ولو سلم فخارج
عن البحث اي لو سلم انه غير موقوف على القرينة فخارج عن محل النزاع لان النزاع
فيما ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي بان يكون
كل منهما متعلق الحكم وههنا ليس كذلك اذ اريد المعنى المجازي غايته انه يتناول المعنى
الحقيقي والمجازي الاخر   لان مولى زيد حقيقة في معتقه فيه بحث وهو انه اذا
حلف لا يكلم موالي يتناول الاعلى والاسفل فلا بد من الفرق واجاب في فصول البدايع
بانه بمعنى احدهما فيعم في سياق النفي كمعتق وفيه تامل   اختصاص معناه بالمضاف
اليه فيه بحث لان الاضافة للاختصاص في الاثبات لا الثبوت مثلا اذا قلت
جاءني غلام زيد او معتق زيد فمعناه جاء الغلام الذي اثبت غلاميته لزيد او
الذي اثبت معتقيته لزيد فالاختصاص لزيد في المملوكية والمعتقية انما هو في
اثباتهما في نفس الامر فلا ينافي هذا ثبوتهما لغيره فقط او له ولغيره في نفس الامر
وبه الفرق بين غلام زيد ولا غلام الا زيد فالمعنى ههنا ايضا وحسب الذوات

التي تختص معتقيهم لزيد وربما لا يختص به في نفس الامر بمعنى عدم الوسائط بل كونه اثابة
وتخصيصه شاملا لما بالواسطة وان لم يكن تخصيصه في الثبوت كذلك لو قيل ليس هذا
الا مولى لزيد فالصواب ان يقال عدم تناول المولى لمعتق المعتق مثلا بانها محضا في
حقيقة في الاوايل ومجاز فيما بالواسطة لو تم مباشرته وهما التسبيب كذا في
فصول البدايع وحواشيه على ما يتوهم من ظاهر عبارته حيث قال اعلم ان
المولى حقيقة في المولى الاسفل وانما قال يتوهم لان مراده بالمولى هو المضاف لان
الكلام فيه بقرينة قوله بمواليه لا انه اصل في بعض النسخ هكذا والاظهر انه سمي
اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل ولذا سمي المولى الاعلى فلو قال الكفار امنوا
اورد عليه ان الكفار اذا قالوا امنونا على اولادنا فالمعنى امنوا الكفار على اولادهم
وذلك لان ضمير المتكلم مع الغير عبارة عن الكفار وولد وولد الكفار ولد الكفار ايضا
نعم يصح ما ذكره ابو حنيفة في الاسناد الى الشخص الى النوع كما في فيما نحن فيه واجيب
بان ضمير المتكلم مع الغير عبارة عن كل متكلم مع كل ما يغايره بل ما يكون مصاحبا معه
حقيقة او حكما الا يرى ان جماعة من الكفار اذا قالوا امن في قريتهم من المسلمين امنونا ولم
يختص الامان بتلك الجماعة حتى لو دخل دار الاسلام غير تلك الجماعة لجاز سبيهم واسم
الابناء والصواب انه يتوقف واسم الاولاد كما يشهد به كلام فخر الاسلام مجرد صورة
الاسم في صورة اسم الابناء من غير تناول معناه وقد يقال في وجه الاستحسان ان المقام
مقام ارادة العموم لحصن الدم فيراد الفروع بطريق عموم المجاز والفرق ظ لكنهم
اصول خلقة وايضا الشفقة على الاولاد اكثر منها على الاباء فدخول الابناء في الامان
لا يقتضي دخول الاجداد والجدات فيه فيقال حاصل الفرق الذي ذكره الشارح في مسئلة
الاجداد والجدات ان في هذه الصورة يندفع الشبهة التي انتسب بها الامان لو وجود
المانع من اعتبار التبعية وهو معارضة الاصالة الخلقية وهذا الفرق مشكل بمسئلة
المكاتب وهي ان المكاتب اذا اشترى اباه دخل في كتابته مع انه اصله خلقة فوجب
عنه او قاله ان الحكم بكتابة الاب يلزم مملوكية الابن فانه يسع جدا وثانيا بانه
ليس مما نحن بصدده لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد ط لثبت له الامان
ابتداء بصورة هذا اللفظ ان يثبت الامان بطريق السراية والكتابة تثبت من جهة الابن

الابن ما يوجد حكمي الى اللفظ بل عليها ولقائل ان يقول لا نم ان اعتبار الشبهة بحسب ظاهر الكلام
يستلزم عدم اعتبار التبعية فليتامل وعلى هذا يكون قيل هذا غير مرضي لان حرمة
نكاح الام اذا ثبت بعلة الاصلية فحرمة ما هو اصل الاصل ثابت بطريق الاولى
فهي ثابت بالنص المحرم لنكاح الامهات دلالة وليس هذا كمسئلة الامان فان
الشفقة الداعية الى الاستيمان بالنسبة الى الام اكثر منها بالنسبة الى الجدة فلا يتفطنها الا
ليس على حقيقته بل المراد به الاضطجاع فان قلت قد صرح ترتب السؤال
على ما قبل بوجهين الاول انه ذكر سابقا ان الدخول غير معتبر في معناه الحقيقي وقد
صرح في المبسوط والمحيط بخلافه مع حيث ان كلام المص يدل دلالة ظاهرة على ان المعنى
العرفي وضع القدم الدخول مطلقا وكلامهما يدل على ان الدخول ماشيا ويمكن ان
توفق بان مرادهما ان الدخول ماشيا فرد معناه العرفي الذي هو الدخول مطلقا
ثم ان الحقيقة العرفية غير مهجورة بالنظر الى هذا الفرد كما يهجر الحقيقة اللغوية بالنظر
الى بعض افرادها وهو وضع بلا دخول حتى لو وضع بدونه لم يحنث وكلام المحيط
مشعر به وهذا كلام الجوهري حيث قال ذكر اليوم اسم للوقت وليلغى النهار وذكر
ان يرجح كلام المص بان المجاز خير من الاشتراك مثل لبست الثوب يومين وركبت
الفرس يوما لا شراك الممتد بقاوهما الاصلها الكن قوله يومين او يوما قرينة على
ان المراد بقاوهما فلذا عدهما من الممتد وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب
الظاهر ان المراد طلوع الشمس كما ان المراد غروبها قطعا لكن النهار الشرعي بين ذكر بل
ما امتد من طلوع الفجر الى غروب الشمس فالظاهر ان يحمل عليه هذا لان الشرع احكم
لقيام دليل السكنى التقديري ينبغي على هذا ان يحنث بالدخول فيها اذا امتد الدار
الى استعارها ولم يسكن لقيام دليل السكنى التقديري وهو تمكن المستاجر والمستعير
ويمكن ان ينظر الى ان ذلك التمكن المستاجر والمستعير ضروري يتقدر بقدر الضرورة
فلا يظهر في مقابلة تمكن المالك ولم اظفر في هذه المسئلة والله اعلم فقد اتفقوا على
ان المعتبر منه يعلم ان ما ذكره المص من جملة فيما اختلاف المظروف والمضاف اليه
على النهار لكونه حقيقة غير صحيح كذا في فصول البدايع ويمكن ان يقال ما ذكره العموم
اعتراض على العموم بمعناه وان اتفقوا على اعتبار الفعل المتعلق الا انه ينبغي ان يعتبر

طرف الحقيقة ترجيحا لجانبها   قلت استدل اجاب المص في شرح الوقاية بوجه آخر
حيث قال اعلم ان المراد بالامتداد امتداد يمكن ان يستوعب النهار لا مطلق الامتداد
لانهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد ولا شك ان الكلام ممتد زمانا طويلا لكن لا يمتد
بحيث يستوعب النهار   مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو وقد مر ان الممتد في الركوب
بقاؤه لا اصله الذي هو الانتقال من الارض الى الفرس ولكن القرينة دلت ههنا على
ان المراد به الانتقال لا البقاء لان الانتقال والزوال اذ لا يدفع العدو الا بالبقاء على
الفرس بعد الركوب فلذا اورد السؤال ثم اجاب فوق على انه لا امتناع في حمل اليوم
ان فيه بحث لان وجوب الركوب حينئذ انما هو عند اتيان العدو لا مطلقا فلو حمل
على بياض النهار لا يكون الظرف معيارا عند عدم امتداد الاتيان مقدار بياض النهار
نعم الكل عينها هذا على ظاهر الرواية عنهما وذكر في حقائق المنظومة انه لا يحنث باكل عينها
عندهما ثم هذا اذا لم ينو شيئا واما اذا نوى ان ياكلها حبا فلا يحنث باكل خبزها
وسويقها عندهم كذا في المبسوط   فان عندهما جنس دون جنس الدقيق قيل عليه
كما ان السويق جنس دون جنس الدقيق كذلك الخبز جنس دون جنس الدقيق وهو
جنس دون جنس الحنطة لكن الكل متخذ من الحنطة وقد توجه اختلاف الجنسية بان الدقيق
من الحنطة الغير المغير اسمها وحقيقتها بخلاف السويق لتغير الحنطة اولا بالقلي اسما
وحقيقة وبغير طعمها وخواصها وطبعها ثم اتخذ منه السويق وبالجملة مبنى الايمان
على العرف واكل السويق لا يعد اكل الحنطة بخلاف الدقيق وما يتخذ منه   لان
المراد رجب بعينه تعليل لكونه الغير المنصرف معدولا عن الرجب المعرف باللام العهدية
ولو لم يعتبر العدل كان منصرفا اذ ليس ح الا العلمية وفي الحديث ان رجبا شهر
عظيم وهذا التعليل ذكره صاحب الكشف وتبعه الشارح وفيه بحث وهو ان رجبا علم
لان جميع اسماء الشهور من باب الاعلام الجنسية يدل عليه دلالة قطعية امتناع شعبان
ورمضان من الصرف فان الالف والنون المزيدتين لا يؤثران في الكلم بمنع الصرف الا
مع العلمية وتعريف العلم يمتنع ان يكون بالاداة فلا يكون اصله الرجب على ان العدل
من علم الجنس باطل غير وارد كذا ذكره مولانا شمس الدين الاصفهاني في شرح البديع
للقاآني وقال ان منع الصرف سهو من الناسخ وايده بانه وقع منونا في كتب شرح البزدوي

البزدوي ويمكن ان يجاب عنه بان بعض الاعلام قد يدخل حرف التعريف لملاحظة الوصفية
الاصلية كالحسن فلعل الرجب منه والفرق في ذلك بين علم الجنس وعلم الشخص لا يحتاج
الى نقل ثم العدول عن علم الجنس الى علم شخص ليس ببعيد على ان اللام يدخل على الاعلام لملاحظة
معنى الوصفية انما يدخلها بعد اخراجها واطلاقها على المسمى لها اوصاف لقصد
المدح او الذم كما صرح به في شرح اللب السيد عبد الله فليس ح فيما ذكره عدول عن علم
كما ظن   اي لانه المتاخر فالبادي في بوجه زيادة المباح الذي هو صوم رجب
اراد بالمباح ما لا وجوب في احد طرفيه والا فالصوم من قبيل المندوب لا المباح المصطلح
مارية او العسل روي انه عم دخل مارية في يوم عايشة وحفصة فاطلعت على
ذلك حفصة فعاتبته فيه فحرم رسول الله مارية فنزلت وقيل شرب عسلا عند حفصة
فتواطت عايشة وسودة وصفية فقلن انا نشم منك رائحة المغافير فحرم العسل
فنزلت   وقيل معناه انه يمين بلا واسطة معناه وهو الايجاب فان الايجاب
المباح يوجب تحريم ضده واليمين قال فخر الاسلام وقيل مراده بالايجاب الوجوب
مجازا   ودلالة اللفظ على الاذم معناه مرتبط بتقرير المص وبالقيل معا فالنظر
وارد عليهما   وفيه نظر لما سبق نظره انما يرد على ما قرره والا فالتقرير ما في فصول
البدايع وهو ان قولهم لا يراد الحقيقة والمجاز معا المراد به انهما لا يرادان ارادة قصدية
واما ارادة لوازم الحقايق بطريق الحقيقة للحقايق وكونها لازمها فليس بجمع بين
الحقيقة والمجاز في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات المستجمع جميع الصفات
فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبار وذكر في الشرعيات كالهبة بشرط العوض والاقالة
سميتا بيعا لانهما من لوازمهما وكشري القريب يسمى اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته
فكذا ما نحن فيه مسميات نذر اطلق عليه وموجب يمين قصد بها او بدونه ولكن
لا اطلاق للصيغة عليها وارادة لها قصدية بل اللزوم والتبعية   فانه لا
يندفع بهذا المقال فيه بحث لان المص قرر الاشكال بالترديد فيجوز ان يكون الجواب
باختيار الشق الثاني ومنع الجمع في الارادة نعم لو اقتصر على الشق الاول لم يكن الجواب
جوابا ويمكن ان يتكلف ويقال الاشكال ان الحق ابطال ما قيل في الجواب السابق فزاده
اليمين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتاكيد ارادة الشق الاول كانه قال ليس اليمين

الا موجب الكلام والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فينبغي ان يكون من حيث كما مر حنث
فوجب ان ينعقد اليمين بلا نية ولا يمتنع الجمع في شيء قال الفاضل الشريف هذا مردود
بان كلام المصنف مخصوص بالانشاءات الشرعية يكون ان يثبت اه وقد يقال فيما ذكره نوع
تحكم لان المعنى الحقيقي اذا لم يوجد ما يمنع ارادته من اللفظ يثبت بنفس اللفظ سواء كان
خبرا او انشاء شرعيا او عرفيا ويجاب بانه في الانشاءات الشرعية مزيد قوة فلا يحكم
دفعا منع فلا يثبت مع عزيمة بل فيحنث لانه يقتضيان يحتاج العتق الى النية
في شراء القريب لان اللفظ غالب الاستعمال في الشراء المجرد وهو خلاف الاجماع و
جوابه ان عتق القريب انما لزم من دخوله في ملك المشتري حتى لو ملكه بالارث والهبة يعتق
عليه وان لم ينو فاذا استعمل الشراء في الشراء المجرد دخل المشتري في ملك المشتري
عتق عليه بحكم الشرع من غير توقف على الارادة ولا كذلك اليمين فظهر الفرق وعن
بديع الكلام غرابته بوجوه الاول انه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون يمينا فيما
اذا قال نذرت صوم رجب ان نوى النذر واليمين لعدم اللفظ الذي يصح به نية اليمين
بخلاف التقرير السابق الثاني ان اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب
نص عليه كتب النحو الثالث ان القسم ليس في المريبة العبارة اصلا وهو ظ
استعير للمريضة لان العليا يثبت بمرتبة الحركة لا دليل فيها اي لا بطال للتوبيخ الى
التوبيخ في الاول على عدم الايمان وكذا الانكار وفي الثاني على نفس الكفر وجه المناسبة
ان التوبيخ والانكار اصل الامر اذ هو شرع المامور به وهما الاعدام وبين الضدين
ملازمة من حيث المعاقبة واستحالة خلو المحل عنهما فلا يلتفت الى ما قيل حمل الا
الاول على التوبيخ غير ظ اذ لا يخفى الايمان شرعا الى شيء اي لا يخفى وجوبه
بذلك فان جرى وان كان وجوده مختصا به فاذا قال كل مملوك لي حر انا
يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون حقيقته في المكاتب ينافي عدم
وقوعه عليه عند ذكره بصيغة عامة تقتضي شمول افراده وهي كلمة كل الاحاطة الافراد
المندرجة تحت مفهوم مدخولها وان كانت تلك الافراد مختلفة غير متساوية بالنسبة
الى ذلك المفهوم ولذا لا يصح ان يقال كل موجود واجب بذاته لا شرعا ولا عرفا
ولا لغة وكذا لا يصح ان كل موجود قائم بذاته بالوجوه الثلثة ولو كان اولوية بعض

بعض الافراد باللفظ موجبا التخصيص وقرينة مجازية ذلك اللفظ يصح احد هذين القولين
باحد الوجوه الثلثة معللا بالاولوية لانه يمكن ان يقال الواجب الوجود اولى
بالموجودية من الموجود الممكن وكذا الجوهر القار اولى بالموجودية من العرض قارا
كان او غير قار كما هو جوابه في تحقيق كون الوجود مقولا بالتشكيك وفي السابع
اخره في البيان عن التناهي لعدم التعيين في يوم بخلاف السوابق انما الاعمال
بالنيات تمام الحديث الشريف وانما لامرء ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله
فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امراة يتزوجها فهجرته
الى ما هاجر اليه لفظ غندري والله اعلم ان اللام في قوله وانما لامرء على تقدير تفسير
النية بقصد التقرب لا الانتفاع كما في قوله لها ما كسبت وما في نوى مصدرية الى النافع
للمرء قصد تقربه الى الله سبحانه في العبادات لا العبادات الخالية عن النية واما قوله
فهجرته الى الله ورسوله فهو على اقامة السبب مقام المسبب اي فقد استحق الثواب العظيم المترتب
للمهاجرين ودل على هذا قوله فهجرته الى ما هاجر اليه اي لا يستحق الثواب فلا يلزم اتحاد
السبب والمسبب وكلاهما يفيد الحصر اما الاول فظ واما الثاني فبدلالة اللام
الاستغراقية كما في قولهم الكرم في العرب فاذا اجتمعا فاما ان يحمل اللام على الجنس ويكون
انما مستعملا بافادة الحصر او يحمل على الاستغراق بكون احد القيدين للحصر مؤكدا
للاخر وقد يقال المستفاد من الاستغراق اختصاص الحكم كل الحكم بالاختصاص في النسبة
وفي النسبة الخارجية وذكر انما للافادة الثانية فلا تكرر والمراد بالنية قصد
الطاعة هذا التفسير انما يستقيم في العبادات المرتبة عليها الثواب دون المنهيات المرتب
عليها العقاب فاذا حمل النية على هذا المعنى لم يبق تطبيقه على ما بعده وتقريره من كانت
هجرته الى الله ورسوله والى دنيا يصيبها او امراة يتزوجها فانه تفصيل للمجمل السابق والاصل
ان تفسر النية بتوجه القلب نحو ايجاد الفعل والترك موافقا للغرض من جلب نفع او دفع
ضرر حالا او مؤجلا ويمكن بان يكتفى التفسير المذكور بناء على حمل الاعمال على العبادات
كما اختاره البعض وحاصل التقسيم من وجد له النية حصل له الثواب ومن لا فلا واما قوله فيما
سيأتي وانما في الاعمال المحرمة فبيان تعميم الحكم الاخروي مطلقا للاشارة الى عموم العبادات
في الحديث للمنهيات فتامل بل عقلا مع ذكر يجوز ان يقدر المتعلق فضلا خاصا او يجمل

حديث انما الاعمال بالنيات

على حذف المضاف من النيات اي للاعمال معتبرة بالنيات ومحسوبة بها او الاعمال كائنة بحسبها
على صدق العزيمة لما في العبادات فقط واما في المعاملات فمعنى ابتنائها على صدق العزيمة
انه لو وجد المعصية سهوا لم يؤخذ صاحبها العقوبة لم دفع من امتي الخطأ والنسيان
والاثم بالافعال هذا الايلايم تفسير النية على الوجه السابق سواء اشتمل على صدق
العزيمة اولا ففيه بحث لانه يدل على تحقق الصحة اذا لم يشتمل على صدق العزيمة الذي هو
مناط العقاب مع انه ليس كذلك اما عند الشافعي فظ واما عند الحنفية فلما استلزم ترتب
العقاب والثواب اللازم لانتفاء صدق العزيمة يستلزم انتفاء الصحة اللهم الا ان يقال
مراده ان مبنى الاول على صدق العزيمة من حيث خصوصه ومبنى الثاني على تحقق الاركان
والشرائط المعتبرة فاذا وجدت ولوحظت وجودها بالاجمال حكم بالصحة وان لم
يلاحظ اشتمالها على خصوصية العزيمة وبهذا القدر يظهر اختلاف النوعين ومثل
كان مشتركا بينهما اي مشتركا لفظيا او انما اشترك الحكم الاخروي بين الثواب والعقاب
والحكم الدنيوية بين الصحة والفساد فاشتراك معنوي كالانسان بالنسبة الى افراده
فحمله الشافعي فيه بحث وهو ان تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وتقدير الثواب بالحنفية
وبناء اشتراط النية وعدمه في الوضوء والغسل عليهما كما ذكروا مما لا حاجة اليه بل مبنى
اشتراط الشافعية كونهما من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب ومبنى عدم اشتراط
الحنفية عدم كونهما منها ولا يضرهم تقدير الصحة فلو كانت من العبادات عند الحنفية ايضا
لشرطوا النية وان كان المقدر الثواب واذا كان من غير العبادات عند الشافعية ايضا
لما شرطوا النية فليتامل اما اولا فقيل مراد المستدل ان كون الثواب بالنية متفق
عليه وكون الجواز بها مختلف فيه فحمل اللفظ على المتفق عليه اولى من حمله على المختلف
فيه ورد بان حمل الاتفاق على الاتفاق على كون الثواب بالنية كما ذهب اليه هذا القائل
وجعل هذا الاتفاق دليلا على اولوية ارادة الثواب من الحكم يأباه وان ذكر الاتفاق
ليس اتفاقا على ثبوت احد النوعين على ما يدل عليه عبارة المتن لان احد النوعين
انما هو الثواب لا كون الثواب بالنية واما ثانيا وقد يجاب عنه بما اشرنا اليه فيما سبق
من انه يستقر ابتغي فلا يفيد والحذف خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بضرورة ولا ضرورة
مع افادة الحكم بدونه حقيقة او مجازا وان تخير بانه هذا انما يتجه اذا ابين رجحان المجاز

على الحذف فتامل واما ثالثا اجيب عنه بان معناه حصول الثواب بالنية انما هو لعمل
يثاب به بالنية ولا يلزم انعكاسه كنفسه كليا ولا عدم العموم واما ما يتوهم من ان
النية من الاعمال التي يثاب بها فلا يحتاج الى نية اخرى والا لتسلسل فمدفوع بان هذا التخصيص
ضروري بخلاف التخصيص اللازم على ما ذكره الشافعي لو كان الصحة عبارة عن ترتب
الغرض فيه منافشة وهي ان الصحة لو كانت مستلزمة لترتب الثواب من غير ان يكون
عبارة عنه لاستلزام انتفاؤه انتفاءها لاستلزام نفي اللازم نفي الملزوم اما لو كانت
الصحة عبارة عما ذكره السابق يدل على انه الاولين متقابلان لكون الصحة عبارة عن ترتب
الغرض والاخرين متقابلان لكون الغرض الثواب ويمكن ان يقال يجعل الاولين ايضا
متقابلين لكونها عبارة عن ترتب الغرض ويؤيده ما قيل الخلاف بين المتكلمين والفقهاء
في تفسير صحة العبادات انما الخلاف في معنى الاثر المطلوب منها فجعله المتكلمون موافقة امر الشرع
وهو بعينها ترتب الاثر المطلوب الذي هو الغرض والفقهاء رفع وجوب القضاء بل
موضوع لاثر الشرعي وقيل فيه بحث لانه اذا كان موضوعا لذلك كان مشتركا لفظا لان
الصحة والفساد بمعنى سقوط القضاء وعدمه لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب
كما هو مذهب اهل الحق وجوابه انه ليس المراد باللزوم اللزوم العقلي بل الترتب في الجملة
ولو بمقتضى الوعد والوعيد فلا ينافي مذهب اهل الحق ولا شك ان الملابس
فيه منع لان خصوص الثواب ليس المعنى الحقيقي لكونه لازما في الجملة فالاولى
ان يترك هذه المقدمة لخروجه عن النظر ويكتفى بباقيها وعلى الكرع والصواب
ان كلمة من في المسئلة لابتداء الغاية عنده وللتبعيض عندهما كما صرح به في
شرح الوقاية وهو المناسب للمدعى لان الشارب اذا كرع يكون ابتداء الشرب من البئر
واما اذا جعلت للتبعيض فيكون المعنى لا يشرب من مائه والنفي متحقق في الكرع
والاغتراف فيحنث فيهما لكن الامام يحتاج الى الفرق بين هذه المسئلة وبين من
شاء من عبيدي عتقه نو حرجت حمل من هناك على التبعيض كما مر بطريق
استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء فان الخصوم جواب بطريق الرفع فان
اعترانه جواب ودفع اعني انه عبارة عن مجموع الامرين فهو كل استعمل في الجزء
وهو مطلق الجواب في مجلس القاضي شهادة الحجر هما انه حق نو قال ابو يوسف

يجوز اقراره مطلقا واعلم ان الوكيل في الخصومة على ما في الذخيرة على خمسة اوجه الاول
ان يوكل بالخصومة ولا يتعرض لشيء اخر فيصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار
ايضا عند ائمتنا الثلثة الثاني ان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكيلا بالانكار
فقط عند محمد وعند ابي يوسف يصير وكيلا بالانكار والاقرار فيبطل الاستثناء الثالث ان
يوكل بالخصومة غير جائز الانكار فيصير وكيلا بالاقرار فقط في ظاهر الرواية وعن
ابي يوسف يصير وكيلا بالاقرار والانكار فيبطل الاستثناء الرابع ان يوكل بالخصومة
غير جائز الانكار والاقرار فيصير وكيلا بالاقرار والانكار عندنا خلافا للشافعي الخامس
ان يوكل بالخصومة غير جائز الانكار والاقرار اختلف فيه وقيل يجوز وقيل لا يجوز
عند من يعرف المدعي محقا فيكون ممن يجوز اشرها قيل توهم الشارح ان المراد
بالخصومة المهجورة شرعا هو انكار الوكيل لحق المدعي محقا كان او غير محق ولو كان
كذلك كان الواجب على الوكيل بالوكالة احدهما وهو الاقرار اذا كان محقا والانكار
اذا كان غير محق وليس كذلك بل هو مخير بالوكالة فيهما فليس لو اقر وهو يعرف انه غير
محق ينبغي ان لا ينفذ اقراره لانه مهجور شرعا بل المراد بها المجادلة شرعا والخصومة
لما ذكر فانها هي المنهية شرعا واما الاقرار وهو غير محق فاسو مبطن لا يجعل في الوكيل
وقبول الوكالة لا اعتبار وان استحق الثواب والعقاب باظهار الحق وستره لانه ليس في
الكلام دليل وقد يجاب بان مراد الشارح بالخصومة هو المنازعة التي تفضي الى
العمل وذلك غالبا تنشأ من الانكار ولذا قال والانكار ~~اصلا لا انكر قلت القرينة~~
ولا يصح الانكار اصلا لانكر قلت القرينة قايمة على ان المعنى الحقيقي وهو الجواب ٥
مع الانكار غير مراد عما دلت عليه القرينة وهو مطلق الجواب المتناول للاقرار و
الانكار كما هو الواجب اي في المحاكمات وفي التفاهم عند البعض قال مشايخ
ما وراء النهر هذا قول ابي ح رحمه الله والاول قولهما بدليل انه لو حلف لا ياكل لحما اكل لحم الادمي
والخنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليهما وعندهما لا يحنث لانه لا يتعامل فيه
حيث قالوا اعترض عليه الفاضل السمرقندي بان زيادة الفائدة في المجاز دليل مستقل
على رجحانه سواء كانت الخلفية في الحكم او في التكلم فلا معنى لبناء احد الاختلافين
على الاخر واجيب بمنع كونه دليلا مستقلا بلا اعتبار الخلفية في الحكم اذ لو ثبت ان الخلفية

بينهما

بينهما لم يمكن ترجيح المجاز بعموم حكمه ولو ثبت ان الخلفية في الحكم امكن فمتى ما
كانت الخلفية فيه بحث وهو ان اعتبار الخلفية في الحكم ورجحان المجاز باعتبار الحكم
مما بين منافاة لان خلفية حكم المجاز دليل مرجوحيته فلا يمكن ترجيحه بخلفيته اللهم الا ان
قوله رح في هذه المسئلة لما كان بناء على الخلاف في خلفية المجاز باعتبار التكلم فقولهما
مبني على نفي الخلفية بهذا الاعتبار لا على ثبوت الخلفية باعتبار الحكم لا يثبت التحريم
يعني ما ذكره المص بقوله فلان التحريم الذي يثبت بهذا اللفظ ينافي ملك النكاح فلا يكون
حقا من حقوقه واذا لم يثبت التحريم لم يثبت المعنى الحقيقي لان الحرمة لازمة له وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لكن فيه شائبة جعل الاصل تابعا للفرع الا انه
اذا صح لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الحرمة اذ لو كان كذلك لما اشترط الدوام
ولكن لانه لما دام على هذا لا تقرب بها فبقيت مظلومة معلقة فتفرق القاضي بينهما نفيا
للظلم والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع اشير في الكشف ان الرجوع عن النسب
انما يصح قبل تصديق الاخر بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع ذكره في احكام
البيع في شرح الهداية والزاهدي في شرح القدوري انه لو قال العبد هذا ابني ثم ادعى
انه قال كذبت يصدق ولا يعتق ما اورده المص من الترديد التقسيم قيل يمكن توجيه
الكلام الذي نقل المص بحيث لا يكون الترديد فيه قبيحا وهو ان يقال قوله وهذا اما
ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم مانعة الخلو لا مانعة الجمع حتى يلزم القبح في
الترديد فمعناه ان اثبات النسب المستلزم للتحريم ان كان للنسب فلا يجوز لان الشرع
يكذبه وان كان للتحريم الذي هو مدلول الالتزامي للفظ فلا يمكن لانه مناف فقول
المص فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الاستلزام اندفع بما قلنا انه
ليس بمانعة الجمع فهذا يشير الاشارة المذكورة ثم بل غرض المص اجتماع المجاز و
انفراد دلالة الالتزام فالاول لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع
قال الفاضل الشريف هذا انما يصح على قول من فسر الوضع بمجرد تخصيص اللفظ بازاء
المعنى فيوجد في المجاز الوضع النوعي والدلالة المطابقة واما لو فسر الوضع
بتخصيص اللفظ بازاء المعنى بنفسه من غير اعتبار امر زايد عليه وهذا اقرب الى التعريف
الذي اعترف قيدا اولا فلا يكون في المجاز الوضع النوعي ولا الشخصي ولا الدلالة

وقد تقال الاستعمال ... المطابقة ... العلاقة بنوع ... بملاحظة الواسطة واما بدونه ... صح

المطابقة فمن فروع الاستعارة قيل ليس كذلك بل المراد هو الاستعارة اللغوية في جميع
انواع المجاز وانت خبير بان قوله المستعار منه هو الهيكل المخصوص والمستعار له هو
الانسان الشجاع والمستعار هو لفظ الاسد والعلاقة هي الشجاعة صريح في
الاستعارة المصطلح عليها   وانما يقابله الوحشي قيل بل يقابل الوحشي المستعمل
لا المهذب بل غرابة اللفظ هي الثلثة التي يقابلها الركاكة   فيجاب بحمل قيل لا
احتياج الى ذلك لان ما ذكره الشارح داع آخر لترك الحقيقة لا انه من تتمة الداعي الاول
فلذا قال في المتن الداعي الى المجاز اختصاص لفظ بالعذوبة وهذا يحتمل لان لا
يكون في لفظ الحقيقة عذوبة وهو الركيك او يكون فيه عذوبة ولكن يكون العذوبة
التي اختص بها المجاز اكثر والى هذا اشار في الشرح ويؤيده انه وقع في بعض النسخ
او لفظ المجاز بدل الواو على انه اراد اقتضاء وجود العذوبة في جميع الالفاظ
الركيكة فالمزوم ثم ولئن اراد في بعضها فبطلان المستثنى كيف والعذوبة قد يسمى
ركيكا بالنظر الى اعذب منه   الشتاء ابرد من الصيف اي الشتاء ابلغ في برودة
من الصيف   من المقابلة والمطابقة قال الفاضل الشريف بيان المحسنات البديعية
بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المص في الدواعي اللفظية ودواعي المعنوية
واجيب بان الدواعي اللفظية يجوز ان يتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت الحرب
للاشهب ادهم حصلت الطباق بحسب دلالة لفظ الادهم ولو قلت قيد القاب الطباق
وفيه ان مقابلة اللفظ بالمعنى آبعنه الا ان يراد بالدواعي اللفظية حسنا عرضيا
وبالدواعي المعنوية ما يورث المعنى حسنا ذاتيا فح ينبغي ايراد امثلة مما لا دخل في
البلاغة فوق النص فان ذكر المزوم ... قيل لقائل ان يقول الترجيح بكون
الدعوى في صورة المجاز بينة دون الحقيقة غير صحيح اما اولا فلان اللفظ ملزوم
لمعناه واما ثانيا فلانه لو صح هذا لكان ينبغي ان يتأكد هذا المعنى عند تقرر مرتبة
الملزوم واللازم بط بالاتفاق وقد يجاب عن الثاني بان الملزوم في واحد لا غير
فعلى هذا لا حاجة فيه بحث لان تمام المراد قد يكون اداء المعنى لا بطريق كما في غاية
الوضوح ثم الكلام في الدواعي الى العدول عن الحقيقة الى المجاز فلا بد من ان يكون
مطابقة تمام المراد بالنسبة الى الحقيقة فيحتاج الى اثبات كونه بعض المجازات اوضح

دلالة

دلالة من البعض الآخر   وان اراد قال الفاضل الشريف يختار الشق الثاني كما يدل
عليه قول المص ويكون انه المحسوس المتصف بالمعنى المطلوب من الاستعارة ليس
الا اثبات المعنى الجامع المستعار له على ابلغ وجه ولا يلزم من كون المجاز اوضح دلالة عليه
ان يكون هو المعنى المجازي فان اللفظ قد يستعمل مجازا في غيره ويكون دلالة المجاز
على ذلك المعنى الآخر اوضح من دلالة اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى المجازي وليس
الاستبعاد ببعيد فان الظاهر في بادي النظر ان يكون اللفظ الموضوع للمعنى اوضح دلالة
عليه وعلى الحيوان المطلق من لفظ آخر يستعمل فيه مجازا واما التقييد بكون المشبه معقولا
والمشبه به محسوسا فلان هذا المثال اظهر دلالة على التوجيه ابراز المعقول في صورة
المحسوس   من الحقائق قال في شرح المفتاح الحيوان الحقيقة هي الماهية باعتبار
تحققها وثبوتها في نفسها من غير تعلق باعتبار الغير والافعال خارجة القيام والحركة
كذلك بخلاف القائم والمتحرك   دون الافعال والصفات اعترض عليه بان الموصوف
بوجه الشبه يعني المشبه والمشبه به وهو لا يختلف باختلاف التعبير فعدم صلوح العبارة
الدالة عليه للموصوفية ليس لفظا لا يقدح في اتصافه به فيجوز ان يستعار الناطق للدال
باعتبار تشبيه الدال بالناطق واتصافهما بالمشاركة وان لم يصح لفظاهما للموصوفية
اجيب بان المعتبر في هذا المعنى مفهوم اللفظ حتى اذا قيل العصا عن الحركات المستفاد منه
مفهوم الصم بمعنى المفهوم الصم ادوا به فيعتبر في صحة موصوفيته وعدمها اللفظ الدال
عليه اذ به يعلم من الحقائق ام النعت القبل كذا في شرح المفتاح   ولنا فيه كلام اراد
به قوله وههنا نظر فهو ان هذا الدليل بعد تسليم صحته غير متناول لاسماء الزمان و
المكان والآلة لانها يصلح للموصوفية نحو مقام واسع ومجلس فسيح ومستطيب وغير
ذلك ولا يقع اوصافا الشيء وهم ايضا قد خصصوا ما يتوهم العمل بالصفات المشتقة
وهذه ليست بصفات بالاتفاق   لا يجري في الحروف لانها روابط والات الملاحظة
فلا يكون موصوفة اصلا وههنا بحث وهو ان معنى الحروف لا يصلح لاعتبار العلاقة
المطلقة فلا يجري فيها المجاز المرسل ايضا فلم لم يعتبروا اقسام التبع في المرسل ايضا اللهم
الا ان يقال ما وجد مجاز في الحروف بحيث لا يكون علاقته التشبيه فلذا لم يكثروا
الاقسام واكتفوا بالاستعارة التبعية بذكرها   ولا الكاتب اسما الامر وفاقاله

في الاستعارة فان المطلوب
ويكون المطلقة معنى لازم

في شرح المفتاح وهو ضعيف اذ ربما يمنع الملازمة بانه يجوز ان يكون المعنى الواحد
مستعملا بالمفهومية بالنظر الى وضع لفظ له غير مستقل بالنظر الى وضع لفظ آخر بمعنى ان
يكون مشروطا بحكم الواضع في دلالة احد اللفظين عليه ذكر متعلق بخلاف اللفظ
الآخر مثلا معنى الكاف الاسمية والحرفية هو المثل الا ان هذا المعنى مستقل بالمفهومية من
الكاف الاسمية دون الحرفية وهذا التضعيف مبني على ما ذهب اليه من استقلال
معنى الحرف في نفسه وقد ابطله الشريف في كتبه فليطلب ههنا بنوع استلزام هو استلزام
القيد للمطلق لدوا للموت وابنوا للخراب فقل لعمرنا في دار دنيا وجعنا
الى بيت التراب له ملك ينادي كل يوم لدوا البيت للدلالة على ترتب العلة الغائية
فيما محه أن اللام للعلية والفرضية لا للترتيب المذكور كما يدل عليه قوله ترتب العلة الغائية
كما يدل عليه قوله فخرج الاستعارة اولا في العلية والفرضية يستعار اولا للاحقية
ان التعليل يستعار لمفهوم التعقيب وليس كذلك اذ لا مشاركة بين المعنى الحقيقي والمجازي
ح بل يكون المعنى المجازي ح عارضا للمعنى الحقيقي دون غيره ولا تشبيه هناك اصلا فلا يكون
استعارة بل مجازا مرسلا بل التحقيق ان المستعار له اولا هو تعقيب غير المعلول للعلة
لتعقيب الموت للولادة والمستعار منه هو التعليل ووجه الشبه هو التعقيب المشترك ثم ينقل
من المعروض وهو التعليل الى العارض المشهور اتصافه به وهو التعقيب المطلق ثم ينقل
من هذا العارض الى بعض المعروضات وهو المستعار له اعني تعقيب غير المعلول للعلة كما
ينقل من معنى الاسد الى مفهوم الشجاع ومنه الى الرجل الشجاع كما حققه الفاضل الشريف
في حواشي المطول وتطبيق كلام الشارح على هذا وان كان توجيها لكلام المص على
طبقة لا يخلو عن تعسف للعلة الفاعلية قال الفاضل الشريف لا وجه له بقول
للعقل لا ان البحث في ترتب المعلول على العقل دون الفاعل ادى كان المعلول مرفوعا
فظ قال صاحب الترجيح فيه ما فيه اذ المعقب انما المتكلم باللام واللام المستعار للتعقيب
فكيف يكون المعلول معقبا حتى يكون المعنى ظاهرا على الرفع بل التعقيب عبارة عن جعل
شيء عقيب الشيء الاول وتعقيب العلة المعلول جعل المعلول عقيب العلة حيث جعلها ذات
عقب فكانه وهم على العكس فوقع فيما وقع وجوابه ان ما ذكره منقول عن اصل اللغة فانك
تقول زيد عقبه عمرو اذا جاء عمرو على عقبه ثم تعدى الى المفعول الثاني بالباء فتقول عقبته

بالشيء

بالشيء اي جعلت الشيء على عقبه صرح به في المطول وما نحن فيه من الاول كما اشار اليه
بقوله يقال عقيبه اي جيئ على عقبه فلا اشكال فاللام انما يلـ قال الفاضل الشريف
هذا يقتضي ان يكون اللام موضوعة للعلية التي هي اعم من الغرضية لا لخصوصية الغرضية
لكونها مستعملة فيما ليس بغرض وح لم يصح استعارتها من الغرضية لترتب العداوة على الالتقاط
كما ذكره الشارح الفاضل وكون الغرضية مندرجة تحت العلية وفرد من افرادها لا
يجديه نفعا لان اللفظ انما يستعار مما هو موضوع له لا من افراده فان زعم ان توجيهه
مبني على كون اللام موضوعة لخصوصية الغرضية واستعمالها في غيرها اما مجازا
او مشتركا قلت فكذا قول المص وهذا بناء على ان اللام يدخل في العلة الغائية ايضا
على ذلك نعم يتجه قوله واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه باعتبار العلية لا
باعتبار المعلولية على قول المص فعلم ان اللام الداخلة على الغرض داخلة على المعلول لكن
صحة قوله فرع بثبوت الاشتراك ولم يثبت بعد اخص مما اصطلح فانهم يريدون بالعلم (كل منه بدل)
الجنس ما يقابل العلم قد جرت العادة انما جرت العادة بذلك لانها تنقسم الى حقيقة
ومجاز باعتبار استعمالها تارة فيما وضعت له واخرى في غيره لا في الثاني من الجمع
فيبحث وهو الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان المغلب معنى حقيقي والمغلب عليه (اي هذا)
معنى مجازي فيلزم في صورة التغليب الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال الكل معنى مجازي
اذ اللفظ لم يوضع له لانا نقول ح يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من المواضع لجريان
هذه العلة في كل صورة جمع ويمكن ان يجاب بما اشار اليه الفاضل الشريف في حاشية
الكشاف من ان الجمع في صورة التغليب انما يلزم اذا اريد كل من المعنيين باللفظ وفي صورة
التغليب اريد به معنى واحد مركب من المعنى الحقيقي والمجازي يجوز ان لا يكون هناك ارادتان
يتعلق بهما معنى واحد عرفا فالقصد اليه بارادة واحدة في استعمال اللفظ انتهى وفي
تاديته فيما نحن فيه تامل لانه ان لم يوجد الارتباط المذكور فيه لم يصح اطلاق اسم المغلب
على المجموع وان وجد صح ارادة المعنى المجموع بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل فلا
جمع والقول بتحقق الارتباط باعتبار علاقة دون علاقة تعسف الظهور ان يلزم
الجا ان ارادة الكل فيما نحن فيه بطريق اطلاق اسم الجزء عليه وجاز ان لم يذكره الشارح
هنا فانه لم يلزم فيه ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز كما يلزم في الحمل على عموم المجاز

ولذا قال والاول اوجه   الواو لمطلق العطف قدم حروف العطف على سايرها
لكونها اكثر وقوعا وقدم الواو على غيرها لانه دال على مجرد الاشتراك وسايرها
على معنى زايد عليه كالتعقيب والتراخي ونحوهما فكانت الواو من ساير حروف العطف
بمنزلة المطلق من المقيد والمطلق مقدم على المقيد   ولشركتهما في الثبوت لامر مثل قولنا
قام زيد قعد عمرو وبدون الواو يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول فلا يفيد ثبوتهما
فلما عطف الجملة الثانية على الاولى بالواو زال الاحتمال نص على ذلك الشيخ عبد القاهر
او في ذات نحو قام وقعد زيد فيه بحث وهو ان هذا المثال ينبغي ان يكون
من قبيل الاشتراك في الثبوت بناء على انه من عطف الجملة على الجملة لانه من باب التنازع
وفاعل احد الفعلين مضمر فيه قلت لعل جعله من قبيل الاشتراك في الذات من جهة
المعنى قلت يحتمل فيجعل مثل زيد وعمرو من قبيل الاشتراك في الذات لا الثبوت وهو خلاف
ما صرح به المحققون   كما نقل عن علمائنا ونسب الى ابي يوسف ومحمد وانما قال في الاول
نقل وفي الثاني نسب لان الاول منقول والثاني مستخرج من بعض المسائل المنقولة عنهما
وكذا الكلام في قوله نقل عن الشافعي رحمه   دالا على الترتيب عدم دلالة الواو على
المقارنة والترتيب اذا كان في كلام موجب واما في غير الموجب نحو قام زيد وعمرو فهو في
الظاهر في الاحتمالين اي لم يعمها الا وقتا واحدا والا مع الترتيب   نشأ مجال الاديان ونحوه
مع الالتباس بحكمه فضلا عن الاية لدلالة الاتحاد في الاصطلاح اي بصيرتهما شيئا
واحدا وهنا ليس كذلك   فلو كان الواو وايضا لو كان للترتيب لزم التناقض
اي البقرة والاعراف حيث جاء في احديهما وقولوا حطة وادخلوا وفي الاخر وادخلوا
الباب سجدا مع اتحاد القصة امرا ومامورا وزمانا   يحتمل ان يكون قال الفاضل
الشريف من نسب الى الشافعي الحال فهم الترتيب في الوضوء من الواو فقد غلط وانما اخذ الترتيب
من السنة ومن سياق النظم فانه لما ذكر الاية الكريمة ذكر الوجوه ورتب فصل لكونه من
ذكر الايدي فذلك انما كان داخلا وادخل ما بين المغسولين وقطع النظر عن
النظر فلولا ان الحكم كذلك التنبيه على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة ان يقال وايديكم
وارجلكم وامسحوا برءوسكم كما يقال رأيت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال رأيت
زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمرا ولو قيل ذلك لكان هجنة في الكلام وهذا احسن من

من انه قيلا واعلم ان ما ذكره من الحمل على باب التعليل يدل على انه ليس بلازم من توجه النهي
الى القيد بثبوت اصل الفعل فانه توجه الى القيد في هذا الوجه مع انتفاء اصل الفعل
فيجب ان يكون غسل المرفق على بابه الدال على الوجوب في هذه الآية للامر وهو ما يدخل
على الفاء دخلت عليه فهو للصريح تعقيب وجوب غسل الوجه على القيام الى الصلاة وهو
لا يستلزم وجوب تعقيبه عليه والجواب ان مدلول الفاء على ما ذكره هو تعقيب غسل الوجه
بطريق الوجوب والفرق ظ   فح يلزم ان يعقبه فيمنع بل اللازم ان يعقبه القيام
الى الصلوة لمجموع الغسل   لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح بدليل على ما فهم
كلامهما بالقياس اي اذا تقررت الافعال في الكلام يجب تقديم بعضها على البعض
لانا نقول الوظيفة فيه بحثنا او فلانه يحكى المناقشة في كون الوظيفة في اثنين الغسل
واما ثانيا فلانه لو سلم لم يفيد لان الشارع بين الحكم المتفق اليه لا المنقول عنه والكلام
بالنسبة الى الحكم البين   ولا يخفى ضعف هذين الوجهين اما الاول فلما عرفت
ولورود الاعتراض عليه من فان فاغسلوا ايديكم فامسحوا الان التعدد الذكري كاف
في وجوب الترتيب واما الثاني فلانه عدم الدليل ليس دليلا على العدم وكون المحقق
الدليل على العدم فما يدل على وجوب تقديم غسل الوجه على غيره المستدل سابقا في الذكر وهو
به الدليل المعارض   والجواب القاطع للاصل في اعلى ما خارج عن لانه حاصل السوال
منع قوله من غير دليل وذكر الاية بطريق السند وايضا انه اراد بقوله من غير التراخي
وجوب الاتصال فليس ذلك مراد القائل بالتعقيب منهم والا لزم اشتراط الولاء كما هو مذهب
مالك فان حكم المعطوف على مدلول الفاء حكمه وان اراد به عدم تخلل زمان طويل بينهما بحيث
يعد متراخيا في العرف ايضا فالمنع مكابرة كيف وقد قال الاصل ان الفاء للتعقيب وهذا
يدخل في الجزاء   فقال عليه ابدءوا بما بدأ الله تعالى فيه بحث وهو ان هذا الحديث يدل على
وجوب الترتيب في الوضوء ايضا لان الامر للوجوب لا يقال وجوبه مختص بمورده وهو
الصفا والمروة لانا نقول الاصل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب   لو قال
لغير المدخول بها قيد بعدم الدخول لان في المدخول بها يقع الثلث اتفاقا لان صريح
الطلاق فيها يكون رجعيا ويلزمها العدة فيصادف الاخر ان المحل واما في غير المدخول
بها وهو يفيد البينونة ولا عدة فلا يصادف الثاني المحل   لما اتفقوا على وقوع الواحدة

الاتفاق على وقوع الواحدة في الاول بدلالة على نفي المقارنة وعلى وقوع الثلث في الثاني
يدل على نفي الترتيب   بالشرط عنده على سبيل التعاقب في اللفظ عنده غير واقع بوقعه
لان الامامين لا يخالفان في الترتيب اللفظي وانما موقعهما بعد قوله كذا كذا في قوله كان وقوعهما
ايضا كذلك وجوابه ان التعليق عندهما اجمالا على سبيل التعاقب صرح به في الهداية حيث
قال لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فيتعلق جملة الايقاع المذكور في الهداية هو التعليق لا
التعليق قلت الجملة في التعلق يستلزم الجملة في التعليق فلا حاجة في الجواب الى التحمل بان
المراد بالتعاقب التعاقب الذكري المستلزم التعاقب الوقوعي ولذلك ذكر هنا اللفظ عنده
فيحصل بها التعليق بالشرط البادي فيها بمعنى في كما في صليت بالمسجد فلا مساحة   صليت
بناء على ان مجموع الشرط والجزاء المتعلق بالشرط على انه تمام تعليق المجموع من البادي وانه
حملت على السببية بما ذكر بسبب المجموع والتعليق قد يكون بكون بعض اجزائه متعلقا والبعض
الاخر متعلقا عليه   كالمنجز عند وجوده فيه بحث فهو انا لا نم صحة اعتبار التعليق بما
بالمنجز مطلقا الا يرى انه لو قال لامرأته التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة لا بل اثنتين فدخلت الدار طلقت ثلثا ولو نجز بهذا اللفظ قبل الدخول لم يقع
الا واحدة ويمكن الجواب بانه يصح اعتبار التعليق بالمنجز لان الواو للعطف المطلق وهذا لا
يختلف بالتنجيز والتعليق واما اختلاف الحكم في المثال المذكور فلان لا بل لاستدراك الغلط   الغلط
باقامة الثاني مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد تعلق الاول بالشرط فتعلق الثاني
بالشرط بلا واسطة كالاول فصار كانه اعاد الشرط فتحقق الثنتين على او حدث الى بخلاف
ما اذا نجز فيقول لا بل لانها بانت بالاولى ولم يصح التكلم بالثنتين لعدم المحل   فان الكل
متعلق بالشرط بلا واسطة قيل عليه ان انتفاء الواسطة بينهما في التعليق لا يوجب المقارنة
بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب قطعي لانه اذا تكلم بكل منهما يحصل التعليق كاستقلالها
ولا شك في كونه التكلم على سبيل التعاقب والترتيب صريحا بخلاف الناقصة فان الترتيب
فيها ضمني فاذا اعتبر الضمني فالصريح اولى والجواب انه اذا انتفى الواسطة يكون كل واحد
من التعليق مستقلا ويكون التفريق في زمنة التعليق لا في زمنة التكلم بخلاف ما اذا
تحقق الواسطة لان تعليق الثاني يكون بواسطة الاول ولا تعدد فيه الا حكما ولا
حقيقة لانه يمكن ان يتعلق اجزية كثيرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق بعين الشرط

الاول

الاول لا يتقدم بشرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا كما زعم ابو يوسف
ومحمد واذا كان تعليق الثاني والثالث تابعا للاول كان الوقوع ايضا تابعا له
بخلاف ما اذا ذكر بالفاء هذا ايضا على الخلاف فيما ذكره الكرخي والاصح انه يقع الواحدة
بالفاء اتفاقا كذا في الهداية   فلا يقبل وصف الترتيب قيل عليه ان اراد ان نفس
الطلاق لا يقبل الترتيب في الحال فلا كلام فيه اذ لا طلاق في الحال حتى يتصف بالترتيب لكنه
غير مفيد وان اراد ان ذكر الطلاق لا يقبله فممنوع فان قوله للاتحاد التعليق يدل على
ان في التعليق ترتيبا ثم الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع فيثبت المدعى والجواب
ان الترتيب في ذكر الطلاق المتعلق غير الترتيب في الايقاع اذ ليس زمان التعليق زمان الايقاع
والمستلزم للترتيب في الوقوع هو الثاني   لا يخفى ميل الجمع مجاز انما يكون كذلك لو لم
يشتهر هذا مجازا مذهبا في بعض الصحفين في قوله وقد يدخل بين الجملتين اه حيث رجح
مذهبهم بالتفرقة بينه وبين التكرار الذي جعلاه مقيسا عليه وسند الزعم الى ما نقوله
قال شمس الائمة ما قال ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا
عند وجود الشرط ويثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند وجود الشرط
دفوعا لبناء الوقوع على هذا التكلم   اذ لو كان باذنه ينفذ نكاحها لانه لا يتحقق
تزوج الامة على الحرة لان كلاهما وقت نفاذ نكاحها امتان بخلاف ما اذا لم يكن باذنه
فان الثابتة لا يلحقها الاجازة بعد اعتاق الاولى حتى لا يلزم تزوج الامة على الحرة
وانما قيد به فخر الاسلام فيه بحث وهو ان جعل الحكم ما ذكره مبني على تعيين الحكم
بالقيد المذكور فلو جعل التقييد بهذا مبنيا على جعل الحكم ذلك يلزم انقلاب الاصل فرعا و
الفرع اصلا ويمكن ان يقال معنى قوله جعل الحكم اه اراد جعل الحكم فتامل   في عقد الفضولي
في لفظ العقد فيه كثرة ونمرة ويجوز الضم اليه كقوله ثم ولانهم هو اعقدة النكاح   بطل
نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة فيه بحث وهو ان نكاح المعتق في لما توقف على قبول الزوج
كان الظاهر ان لا يبطل نكاح الامة لاحتمال ان يقبل الزوج نكاحها دون نكاح المعتقة
فلا يلزم تزوج الامة على الحرة اللهم الا ان يقال اعتاق الاولى دليل على قصد ابطال
المولى نكاح الثانية بسبب ذلك قبل قبول الزوج لما سنذكر فيما اذا كان نكاحهما
في عقدين والظاهر كلام الاصفهاني في شرح البديع انه يبطل نكاح الامتين جميعا

على ذلك حيث قال في التعليل وذلك لان الاولى ابطلت محلية الثانية بعد ما عتق ثم لا يبقى
محلية للثانية للنكاح الموقوف اذا علا الامة في مقابلة الحرة حال التوقف نكاح الامة
ان تزوج امة نكاحها موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة
قطعا فعلى هذا قول الشارح فيما اذا كان مولى الامتين متعددا لانه لا يصار اليه في التوقف
محل نظر فليتأمل ونوقف نكاح المعتقة اي على اجازة المتزوج وبعد الاجازة بطل
خيارها لان العقد قد نفذ واتصل به حكم والرضا منها موجود عند العقد كذا في الجامع
وان كان لكل امة مولى على حدة فالظاهر من كلامه انه اذا كان النكاحان في عقد واحد وكان
لكل امة مولى على حدة فاعتقت الامتان على التعاقب لا يكون النكاحان على حالهما فا
ناختلف حكم هذه المسئلة بالعقد الواحد وبالعقدين فقول المص فان هذه المسئلة
يختلف بالعقد الواحد وبالعقدين على تقدير ان يكون لكل من الامتين مولى على حدة لكون وجه
الفرق غرضه لا يقال يعني اختلاف الحكم بالعقد وبالعقدين ان العقد اذا كان واحدا او كان المولى
واحد يكون حكم مغاير لما اذا كان العقد متعددا مع تعدد المولى لانا نقول مدار الاختلاف
تعدد المولى فلا حاجة الى التقييد بوحدة العقد فتأمل ولم يذكر الشارح في صورة تعدد
المولى اعتاق الامتين معا لظهور حكمه فانهما ان اجازا جاز وبطل نكاح الاخرى
حتى ان لحقتها الاجازة لانها وان تحققت حال الحرية الا ان المجاز اصل العقد وهو عقد
الامة على الحرة وحال الاجازة محال الاماء فلا يصح ولهذا لا يملك الاجازة يعني لا
يملك الا الابطال وفي بعض النسخ فلا يملك الاجازة والرد وهذا اظهر وان اجازهما ينبغي
ان يكون المراد من اجازتهما اجازة المعتقة الاولى عقيب اعتاقها واجازة المعتقة الثانية
عقيب اعتاقها واما اجازتهما معا بعد اعتاقهما على التعاقب فالتعليل لا يلائم كما لا يخفى قول
المص اجنبي بعقدين وبعقد واحد لا ينعقد بحال قلت نعم لا يقال فالقرائن على هذا
انما لزم من الامانة لازم العطف يحصل التخلص من التوهم لانا نقول الامانة يقتضي اثبات
الحكم بها في التشبيه واما في العطف فمقتضاها ثبوت الحكم في المعطوف عليه قبل العطف ولهذا
يقع واحدة في غير المدخول بها اذا قال انت طالق وطالق فلو كان المعطوف في حكم السابق علم
ان الواو يفيد المعية والقران فاحتيج الى الجواب وقيل يساوي قيم العبيد فيه بحث لانه
لو كان قيمة الاولى اقل يخرج من الثلث فلا يكون ما ذكره دليلا على اشتراط التساوي

وانما

وانما يظهر اشتراط التساوي بحكم جميع العبيد وهو عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث
الثالث بل بطل توقف وذلك لان الامة لا يبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف
نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة وذكر
لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر باعتبار النكاح لانه
غير لازم فكان في حق من يلزم حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست محلا لابتداء النكاح
منضمة فلذا بطل نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن الكلام بعتقها كذا
في التحقيق وعندهما سوى ما يرى الى السعي والتقرير الخارف لان عتق البعض عتق
الكل عندهما فعتق البعض حر مديون يقبل شهادته خلافا لابي حنيفة فانه عنده اذا
اعتق المولى بعض عبده معتق ذلك القدر ويسعى في بقية قيمته لمولاه ويكون كالمكاتب
في عدم قبول شهادته فلذا لم يثبت بل يعتق للاول ونصف الثاني وثلث الثالث
محابا لان ذمته معتبر في حق الحر فعليه الى فحق البعض للعتق الثابت لا بتقدير مثله
لانه خلاف الاصل وفائدته يظهر فيما اذا كان قال لها كلما حلفت بطلاق فانت طالق
ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة
واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت
هذه الدار فان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الثانية تلك التطليقة لا
بتطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا يطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت
ثنتين يعرف بالتأمل لان قوله لا بتقدير مثله معنى بقوله بعينه فان الحمل في تقدير
عطف على لا بتقدير كان هذا ايضا لمعنى ان قوله بعينه فيلزم ان يكون مقابل الشيء
مقرا له وقد يتوهم كلام المص بان المراد من قوله بعينه العينية بحسب الاطلاق اعني المجيء
المطلق في جاء زيد وعمرو مثلا وفيه امتناع الاتحاد لا امتناع بحسب التقييد كان مجيء زيد
غير مجيء عمرو وان اشتركا في كونهما مجيئا فعلى هذا يكون قوله لا بتقدير مثله بمعنى قوله
بعينه فلا محذور فتأمل ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات اجاب عنه جري
في فصول البدايع بان كونه من عطف المفرد لفظا لا ينافي تقدير المثل لرعاية المعنى اذ
التقدير نوعان احدهما لتصحيح اللفظ او المعنى وثانيهما لتوضيح المعنى كما قال عبد القاهر
في تقدير اللام بين المضاف والمضاف اليه وهذا من الثاني وبالجملة انما ان يحكم

متعدد الا في الخارج بخلاف دخول الدار فانه متحد سيما وخارج الدار العين انظار الفرق
بتقديم المثل في الاول حكما لا حقيقة وقد عرفت ذلك في مسألة ترتيب الوصف حيث
قال ثم تعدد الافعال يجب المحال لا يوجب ان يتقدم في الكلام متعددة لما صح ايمانه
وصلوته وصيامه اجيب عنه بانه الواجب في العبادات المحضة والانابة فيها كمال الاختيار
ليمتاز عن العادة فلهذا اشترط لوجوبها البلوغ الذي يحصل به كمال العقل و
الاختيار لا لصحتها الا في الايمانه والنوافل فيكتفي فيها اختيارها توسيعا لمحالها
ليحصل معنى الابتلاء لا يرد عليه بان الشارع اثابه والاختيار الكامل والعبادة المالية
ليطهر المال والسد خلة الفقير لا الابتلاء فقط وما لا يدرك كله لا يترك كله قوله ثم ان الحصر
فاذا كانت معطوفة على الجزاء يكون في قوة المفرد فيه بحث وهو ان هذا انما يدل على
ان كونه في قوة المفرد فرع عطفها على الجزاء والمفهوم من كلام المتن عكسه فالشرح لا يوافق
المشروح اللهم الا ان يجعل كونها في قوة المفرد خلاف الوضعي لمعنى اخر ويجعل
احد المعنيين اصلا لعطفها على الجزاء والاخر فرعا له فيه تامل بدليل ان اذا الكاف
بل بانه حكاية الحال القائمة لا يصلح جزاء او زجرا عن الكلام ونادي قوله ثم اولئك هم
الفاسقون هو خلاف الظ فلا يصار اليه بلا ضرورة وعلى هذا يندفع الوجه من بحث
شايع عند اختلاف الاغراض بهذا ان ظهر انه ايراد من المطول على قول الخطيب وهو
حسبي ونعم الوكيل كلام الزامي لا دخل له في التركيب مطلقا كيف وقد وقع نظيره في القرآن
وهو قوله عز من قائل ومأويهم جهنم وبئس المصير وقد حققناه في حواشي المطول فليتفطن
فيه حار في خطاب الجماعة على تأويلها بالجمع او القبيل وفيه بحث وهو ان هذا
تناقض ما ذكره في بحث الالتفات من المطول في قوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك من انه
يتلقى الكلام لا لمخاطب الا واحد حيث لم يقل من بعد ذلكم وقد يتوهم التوفيق بينهما بان مراده
لما ذكره في التلويح انه يجوز افراد كاف الخطاب في كلام خوطب فيه الجماعة ولكن بان يكون
القصد بكاف الخطاب بكل من يتلقى الكلام لا لهذه الجماعة المخاطبة في الكلام فقط وفيه نظر
لانه يلزم ان يخاطب اثنان في كلام واحد من غير تثنية او جمع او عطف وقد صرح في
المطول في بحث التغليب ببطلانه على ان التحقيق مع كونه مساعا على المنع وبالسبق على
التسليم لانه مبناه على الحذف والتقدير ولو سلم ان الذي قبل مجيبا عن اول وجوه

وجوه بحث ان الاصل عطف الخبر على الخبر والانشاء على الانشاء كما علم ولا يعدل عنه
ما امكن وعن الثاني ان الاصل في المخاطب الجماعة بكاف الخطاب المفردة وبالعكس فلا
يصار اليه بضمير عند الامكان بل عند الضرورة وعدم وجدان المحل كما في قوله ثم عفونا
عنكم من بعد ذلك وعن الثالث والرابع ان صورة الجملة معتبرة في مسألة العطف في
سائر المقاصد المبينة في علم المعاني كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى لو انتم تملكون الاية
وكما علم في مسألة انت طالق وانت حر بهذه فالذي يرد معه في مذهب مبتدأ صورة
ومعنى وفي مذهب صورة فاعتبار ذلك اولى ووجوب التأويل في الانشاء الواقع خبر
مبتدأ ثم كما في كيف زيد مع ان الاصل رعاية صورة الانشاء المعتبرة في الانشائية فاعتبار
ذلك اولى وجواب التأويل بحال امر اخر هو رعاية الحكم اللفظي لا لتحصيل المعنى وقد يجاب
عن الرابع بان كون الذي يرد معه مبتدأ يوثر معنا الشرط عن قوله ثم الزانية والزاني
فاجلدوا الآية وما بعدها عن اولئك هم الفاسقون اذ حينئذ يتحقق المناسبة بين المعطوف
والمعطوف عليه وكون النصب هو المختار في اصل هذا التركيب انما هي عرض من في
مادة مخصوصة به يصير الرفع مختارا قوله المص الفاء للتعقيب وبه انما يدخل في
الجزاء اعترض عليه اولا بانه دخول الفاء على الجزاء لكون الجزاء عقيب الشرط فالفاء للتعقيب
فانه استفيد كونه للتعقيب من ذلك الدخول لزم الدور والجواب ان المستفاد من الدخول
العلم بكونه للتعقيب لا نفس كونه للتعقيب فلا دور كما في كل معرف مع المعرف وثانيا بانه
قال الجزاء لا يقتضي التعقيب فكيف يستدل به على انه للتعقيب الا ترى ان الامام ابو حنيفة
قال يكبر القوم مع الامام مع ورود قوله عم اذا كبر الامام فكبروا الا ترى الى قوله تعالى
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا او الاستماع والانصات مع القراءة لا بعدها
والجواب انه لا شك في ان وجوب الجزاء معلق بوجوب الشرط وموقوف عليه والتوقف
يقتضي السبق فان لم يوجد التراخي فلا بد من التراخي فالتعقيب في مثله لو لم يكن زمانيا
كان ذاتيا وعقليا ولا ينافيه المعية الزمانية التي فيها الخلاف وثالثا انها لو كانت
للتعقيب لزم في قول امرئ القيس سقط اللوى بين الدخول فحومل دخول بين على غير متعدد
وذا لا يجوز قطعا والجواب انه محمول على بين مواضع الدخول فمواضع حومل وان طلق اجزائه
او يقول كل واحد من الدخول وحومل مشتمل على منازل مخصوصة فجاز دخول بين

عليهما باعتبار صفاتهما او بكونه المعنى بين صفات الدخول فحومل لم يتحقق من الفاعل
الا فعل واحد لما لم يتحقق من الفاعل الحسي الا فعل واحد ولا منع الخارج يتحقق من الفاعل
فعل آخر كما دل عليه قوله ولا الدوام للحصول في الشارح بناء على عدم تحقق الفعل الحقيقي
المتعدد والا فالسقي قيل ليس المراد في قولهم سقاه فارواه مطلق السقي كما هو المراد في
قوله فارواه بل مقدار ما يكفي للارواء حتى لو قيد به فقيل سقاه مقدار ما يكفي للارواء
فارواه لم يفد العبارة وارد صحبه لنا فيحث اذ لا احتياج فان الجدال الحق ارى الارادة
لان اكثار الجدال فعل زائد على اصل الجدال فيحقق فيه التعقيب اللهم الا ان يقال كثرة الجدال
ايضا من الجدال فيتناولها قوله تعالى قد جادلتنا فلا بد من تقدير الارادة يعني الانشاء وفي
بعض النسخ ليتلى مرة بالانشاء كما في خزانة قيل وجه الاول انه المقصود وهو مما يحصل البشارة
للامر بها وانما هو علة غائية للاخضاب بل كل فيه بحث وهو انه ليس الامر بالامور المذكورة
علة غائية للاخضاب بل نفس تلك الامور التي هي البلوغ على الاخضاب بكونه العبادة بحقا له
وهو ان يؤمروا بالعبادة وايضا العلة الغائية قال الفاضل الشريف هذا يصح في العلة
الفاعلية ولما في الفعل فالغاية علة لذاته لا العلية والواقع بعد النفاذ هو الفعل كالاخضاب
مثلا لا العلة الفاعلية التي هي الخبر فهذا الاعتراض مدفوع والاقرب ما ذكره القوم
اعترض عليه صاحب التحقيق بان هذا الذي ذكر في عامة الكتب ينتقض بالدوام يقال
لا تفصل فقد طلعت الشمس وافطر فقد غربت الشمس والجنة اخرج فقد خرج الامام ولا يرجع
فقد دخل ولا تكرار الطلوع والغروب والخروج مما لا دوام لها واجاب عنه جدي
في فصول البدايع بان العلل في الكل دائمة حكما وفصله في الحواشي حيث قال قلنا له دوام
حكمي لان مراده من قال لا تفصل فقد طلعت الشمس مثلا النهي عن الصلوة لعدم الوقت فلما
اذا يريد فقد فسد الوقت وانقضى فساده فلا يصح ح ذا يريد النهي مادام فساد الوقت باقيا
وهو الحق فقد اراد دوام ثم بلفظ يدل على دوام وهو المراد بالدوام الحكمي وكذا المراد
في غيرها من الامثلة والتحقيق ان ما قبل الفاء لما كان علة غائية ومقصودة من الاخبار بما بعد الفاء
للتكلم فقد ظهر ان مقصوده ان ترتب ما قبل الفاء على ما بعده فلا بد ان يريد معنى يصلح
ان يمتد الحكم ترتب عليه الا يرى انه لو قال ابشر فقد اتاك الفوت والقطع والعدم لكونه صحيحا
وجهها فليتامل فان الواو للحال اذ الحمل بحقيقتها لا يمكن لان عطف الجملة الخبرية على

على الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما فاذا تعذر العطف استعيرت للحال
من باب القلب رد بان اعتبار القلب انما هو في الخطابيات وفي كلام البلغاء والتمسك به
في مقام الاستدلال وما ذهب اليه عن العوام سخيف او حال مقدرة رد بان
الحال المقدرة قليل فلا يعتبر في مقام الالزام او الجملة الحالية رد بان الجملة
الحالية مقام جواب الامر غير مطرد اذ الحال وصف رد بان الحال على تقدير كونه
وصفا انما هو وصف المودي الذي هو ذو الحال لا الاداء فلا ينتفي تاخر الحرية
عن الاداء ثم للترتيب مع التراخي واما قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن و
عمل صالحا ثم اهتدى والاهتداء اما قبل الايمان او معه اذ لا يتصور الايمان مع عدم
الاهتداء وكذا العمل الصالح فالمراد بالاهتداء والله اعلم اما اثباته لا الاهتداء
والدوام عليه والزيادة كما قال عز من قائل والذين اهتدوا زادهم هدى وكل من
الدوام والزيادة انما يكون بعد الايمان بزمان ثم للانفصال صورة فيه بحث وهو
انه قد تقدم انه اذا قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال هذا يعتق كل الاول ونصف الثاني
فقد اثبت الشركة فيما ثم مع عدم الاتصال صورة فانه قبل الوجود لا اتصال
المعنوي هناك وكفاية في اثبات الشركة فلعل الكفاية هنا ايضا اذ قد ابتنيه
قبل بدل الا ثم فلا حاجة الى قوام الانفصال وانفصال او وجد فيه الاتصال صورة ومعنى
كما ينبغي من تشريحنا لم يبق لقوله ثم للانفصال صورة كما في صحة العطف وجه ويمكن
ان يقال المسئلة في اعتق ابي هذا مبنية على عدم التراخي والم يتوقف على الحكم
يختص بالانشاء لمكان ان يمنع الاختصاص بان حاصل كلام المص ان التراخي لو كان راجعا
الى الحكم فقط لزم ان يكون في الانشاء ايضا كذلك اذ لا قائل بالفصل فيلزم تخلف الحكم
عن التكلم في الانشاء وهو باطل لان ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فوجب ان يرجع
الى التكلم مطلقا لئلا يلزم هذا المحذور هذا وفي قول المص ان التراخي في الحكم مع عدمه
في التكلم ممتنع فيه بحث فهو ان احد لو قال لامراته انت طالق غدا كان التكلم في الحال
والحكم انما يتحقق في الغد مع كونه انشاء فان قلت التكلم متراخ تقديرا كما في التعليق قلت
ذكر صاحب الكفاية في باب الصلح في الدين فرقا بين التعليق والتقييد ان التقييد بوقت
بمنزلة الاضافة الى ذلك الوقت والاضافات اسباب في الحال بخلاف التعليق حتى

ان من حلف لا يطلق امرأته فاضاف الطلاق الى الغد وقال انت طالق غدا يحنث في
يمينه ولو علق طلاقه بمجيء الغد فقال انت طالق اذا جاء غد لا يحنث ولو عبر الكلام مترجيا
تقديرا في صورة التقييد لا حنث في الحال فليتامل يكون للاخذ في كلام اخر من غير
رجوع وابطال لهذا اذا لم يكن بطريق الحكاية نحو قوله تعالى بل هو شاعر وههنا بحث وهو
ان ما ذكر منقوض بقوله تعالى ام يقولون افتراه بل هو الحق فانه بل في الابطال فليس
بطريق الحكاية ويمكن ان يدفع بان الابطال للاول حصل من الهمزة الكائنة للانكار لان
ام المنقطعة هي الكائنة بمعنى بل والهمزة فيكون بل هو الحق للاخذ في كلام انما المنزل من
الله سبحانه لا يمكن ابطال الاول والرجوع عنه اشار بالعطف التفسيري الى الرجوع
نحو المراد بابطال الاول فلا ينافي ما اختاره اولا من ان ليس معنى التدارك ان الكلام الاول
بط ثم تدارك ذلك لا تفراجها المنفرد حتى يرد انه لا يمكن الابطال اذ ليس هو في الحقيقة
ابطالا بل هو اثبات الواحد بعد بخلاف ما اذا اختلف الجنسان لان المراد بالتدارك
تدارك الكذب رد لما جرى في فصول البدايع بان بل التدارك الغلط اعم وعلل المسألة
بانه كان لفظ يوجب مدلوله فلا يمكن اعدامه حين هو موجود وفيه نظر اذ لا دليل
اجاب عما جرى في فصول البدايع بانه مقتضى اقامة الثاني مقام الاول الذي ابطل اتصاله
بالشرط بلا واسطة ولما لم يكن في شرط ابطال الاول وجب تقدير شرط اخر ليعمل
بقضيته اذ لو لم يقدر لا يتصل بواسطة وليس بحد لك الحلف ستين مع يمكن العود على قوله
اي عنه متم فانه بتقدير الاول فيقتضي الاتصال بذكر الشرط بواسطة لكنا نقول
لا نم قال الفاضل الشريف ولقائل ان يقول هذا المنع لم يقع موقعه لان المذكور في كلام
فخر الاسلام ان محل الكلام لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته شيئان
احدهما الاتصال بذكر الشرط بلا واسطة والثاني ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول
ان في حاصل الكلام انه معنى بل موقوف على ابطال الاول لا انه الاتصال لذكر الشرط ابتداء
موقوف عليه فلا يرد المنع كيف وقد اجمعوا انه دخل عليه بان هذا التقدير لتوضيح
المعنى لا لتصحيح اللفظ لانا نقول انما فصل رد عليه بان مراد فخر الاسلام انه اذا بطل
المعطوف عليه كان كان لم يكن فكان المعطوف متصلا بلا واسطة حكما فاذا لم يعتبر
ابطاله لكونه رجوعا ينبغي ان يعتبر قصده الاتصال بلا واسطة لا انه عليه لانه فيه تغليط

التزم

التزم لا تحقيق اي التدارك اشار الى عدم الفرق بين التدارك والاستدراك
في الاصطلاح رد لما زعم البعض ان التدارك انما هو باعتبار غلط المتكلم في الكلام
والاستدراك باعتبار توهم السامع وانه يأتي بعد الاثبات والنفي والاستدراك
لا يكون الا بعد النفي وفي المفتاح انه يقال فكلمة على ما ذكره في المفتاح لقصر القلب
وعلى ما ذكره المحققون من النحاة لقصر الافراد وقد يفرق بين الكلامين بان مراد
النحاة توهم انتفاء المجيء عن عمرو وبعد نفيه عن زيد ومراد صاحب المفتاح توهم مجيء
زيد دون عمرو في صدر الكلام والتوهمان على الوجه المذكور يمكن اجتماعهما وفيه
بحث لان المفروض لما كان اعتقاد المخاطب الملابسة بين المتعاطفين بحيث توهم
من انتفاء المجيء عن احدهما انتفاؤه عن الاخر فاما انه يعتقد مجيئهما فلا ينافي
النصوص المذكورة كما لا يخفى فهو لا يحتمل اي نفي ما بعده لان موجب الاستدراك يكون
اثبات ما بعده بدل على هذا قوله فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة كما
لا يخفى وفيه بحث لان احدهما نفي والاخر اثبات لكن النفي ليس من الاحكام فكون
بل يثبت ذلك بدليل وهو النفي الموجود فيه صريحا فيكون النفي مجازا فانه لما
كان مرة في تصرف المقر والان قد وهب المقر له لعمرو فكانه لم يكن له قط وان شرط
معنى غير حاصل له الان بما لم يحصل له قط كما اذا قال له على الف درهم ودينه حيث
يصير محل الدلالة على الوجوب مجاز المحفظ ولا قرينة على ما ذكروا من المجاز
وقوله لكن لعمرو لا يصلح قرينة لذلك اذ يحتمل ان يكون معناه انه وان اشتهر انه كان
لي لكنه لم يكن لي قط بل كان لعمرو فقال الذي باع بكر الدار قال صاحب الكشف قالوا
انما يصح هذا الاقرار اذا غابا عن مجلس القاضي حتى يمكن القاضي تصديق المقر له فاما اذا
قال ذلك في مجلس القضاء علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما هبة وقبض والبيع
والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة وهو بيان نفسه قيل هذا
ضعيف فان القول بكون الدار لزيد لا يعتبر السبب العام عن نفسه كما لا يخفى على المتامل
المنصف ومع الحاجة اي حين ثبت ان الاستدراك بيان نفسه المنفي لا حاجة في جواب
ما يقال ان المقر له لما نفى الملك عن نفسه من الاصل كان استدراكه اقرارا بالملك الغير الاخر
فيكون مجحودا كما في التفصيل وذلك بالتقديم والتاخير باعتبار تقدم الاقرار

وتأخر النفي اذ الكلام يحتمل التقدم والتأخير ولا حاجة في هذا الوجه الى جعل
كون النفي تأكيدا بخلاف الوجه الثاني فالفرق ظ وقد اتلفهما بالاثبات لزيد ففي
قيل ضمان هذه الدابتين على ضمان العقار وهذا عند محمد والشافعي اما عند ابي حنيفة
وابي يوسف في قوله الاخير فلا ضمان لان غصب العقار غير متصور عندهما و
قيل اتفاقي لان ضمانه بالقول والعقار يضمن به كما في مسوم البيع والرهن والبيع
الفاسد وقال شمس الائمة الآن اتلفها بالاقرار للغير فيضمن عند الكل كالضمان بالشهادة
الباطلة وكلام الشارح يميل الى هذا واثبت الغصب فاسق الكلام فان قيل يقتضي
صحة الاقرار فيما ذكرتم انه اذا شهد احد الشاهدين بانه على زيد الغاصب الغصب
شهد الاخر انه عليه الغاصب المقر انه يقبل شهادتهما لانه لا تفاوت في ثبوت
الحكم عند تعدد السبب اذ كان كل ما اثبت له الحكم لكن لا يقبل شهادتهما لاتفاق
لاختلاف السبب فوجب ان لا يقبل الاقرار ايضا قلنا الفرق ظ فان المدعي منكر لاحد
الشاهدين ضرورة انه يدعي اما الغصب او القرض فسقط احد الشاهدين عن
حيز الاعتبار فلا يثبت اصل المدعي اذ لا يمكن ثبوت الانعقاد من كذب المدعي فيكذبه له
كرد اصل بثبوت المال بخلاف مسئلة الاقرار فانه تكذيب المقر له للمقر لكن في اصل الثبوت
بل في الجهة فلا يضر ذلك فافترقا وانما يكون متسقا لو قال نقل عنه انه قال
هذا الذي ذكرنا من عدم الاتساق انما هو على تقدير اطلاق النكاح هو الموافق لرواية
الجامع وكتب الاصول المطابق لما يقتضيه الدليل وتوهم صاحب الكشف انه اذا قيل
لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لانه مع نفي فعل واثباته
بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد و
الا يلزم العبث واجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيد دون مجرد القيد وانما
يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد اخر وانت خبير بان معنى نفي القيد باعتبار الحكم نفي المقيد
بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق بل ربما يدعي دلالته على ثبوت الاصل مقيدا
بقيد اخر ولا معنى لقوله يفيد الاحتراز عن مقيد اخر سوى هذا وكون النفي راجعا
الى القيد مما شهد به ائمة العربية واستعمال الفصحاء فلا وجه لمنعه على انا نقول من
الاستدلال انه قوله لا اجيز بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه لكونه

ليكون غير متسق بل هو نفي القيد واثبات مقيد آخر فهو يفيد ثبوت الحكم لاحدهما
وفيه بحث وهو ان هذا التفسير لا يستقيم فيما اذا دخل او على المحكوم به نحو زيد قائم
او قاعد فانه يفيد ثبوت الحكم باحدهما الا لاحدهما ولو اعتبر الحكم الضمني وهو
الحكم بالمحمولية لاحدهما لم يحتج الى ذكر الشق الاول اصلا لانه قد يكون افادتنا حصول
مضمون احد مدخوليها كليا او تعتبر الحكم الضمني في بعض المواضع دون بعض
تحكم فرد ذلك بانه وضع فيه شائبة اثبات اللغة بالرأي انا وايكم الآية
المذكورة في مغني اللبيب انها هي في الاول ووجه التخصيص غير ظ وههنا بحث وهو ان
السكاكي جعل هذه الآية من قبيل اسماع المخاطبين الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهو
ترك طائفة بالهدى وطائفة اخرى بالضلال ليتفكروا في انفسهم فيؤديهم النظر
الصحيح الى ان يعرفوا انهم هم الكائنون في ضلال مبين فالمناسب بهذا المقام هو التشكيك مطلب
لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لا يتأتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني
صرح به في المواقف وغيره حتى جعل بعضهم الشك من شرائط النظر فلما اراد انهم
انهم هو عن ورطة الجهل المركب ههنا هذا هو الطريق التشكيك ليتأدى منهم النظر
الصحيح الموصل الى الحق الا يتبادر الذهن اليه عند الاطلاق لانه موضوع له وكون
التبادر امارة الحقيقة لا يستلزم الحقيقة ومما ذكرنا ان ما وضع رد في
حواشي فصول البدائع بان الكلام الذي يستعمل لكلام وضع للابهام مفهومات
اجزائه وكل كلام وضع للابهام لا يكون بذكره الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين
وعدم افهام التعيين فالشك مع او يحصل من عدم دلالته على التعيين لا بوضعها له
فيكون حاصلا في مقام لا من اجل انه التشكيك والشك قد يخبر عنهما بلفظ وضع لهما
نحو شككت وشككت لا انما في نفي اللزوم من حيث يقصد بهما افهام وجود معناهما
لا ان يقصد بهما ايجادهما والنفي ههنا هو الثاني لا الاول مع انه فرق بين الشك
والتشكيك في انه قصد للافهام بيانهما بعينه لانه اذا ما في التشكيك اللازم لاظهار الشك
فقد نافى الشك فانه منافي اللازم مناف الملزوم ففي قوله النفي ههنا هو الثاني لا الاول
منع ظ فيجاب بحمل الخبرية ويجعل هذا الكلام انشاء كانه قال انشاء الخبرية
احترازا عن الالغاز كذا في شرح البزدوي فيكون في حكم الانشاء انما لم يقل

فيكون انشاء لئلا يتوهم انه انشاء من كل وجه فانه ليس كذلك بل انشاء من وجه واخبار
من وجه كما ذكر في المص ابتنا تصرف صحيح والقياس ان لا يصح هذا التوكيل لجهالة الا ان معه
ويصح استحسانا لتعين معه فيهما والجهالة مستدركة غير مفضية الى النزاع اما لو قال
مع هذا او هذا فقيل لا يصح لان جهالة الموكل به دون جهالة الوكيل لجهالة
المعقود عليه والمعقود له والاصح ان هذا ايضا قياسا على التوكيل بالبيع فلا يصح مع جهالة
المبيع واستحسانا لان الجهالة مستدركة والوكيل قد يحتاج الى هذا او تحريه لاستبيع
الاشياء كما في الكفاية وادع في بعض النسخ بالباء الموحدة المضمومة والدال المهملة
وفي بعضها ابايعه بالباء الموحدة المفتوحة والزاء المعجمة وهو الاصح وغيرهما
بيعه الصلب قال الفاضل الشريف هذا ما ذكر في الكشف وهو مخالف لما في الهداية
حيث قال فيه عند محمد يقتل ويصلب ولم يقطع وابو يوسف مع ابي حنيفة سو وقد ذكر
في الكفاية ان قول ابي يوسف مثل قول محمد رحمه في عامة الروايات انتهى وما ذكر في الاسرار
يوافق ما في الكشف وقال فخر هو الاصح وما في المنظومة يوافق ما في الهداية وفيه
بحث لان ايجاب العتق قال الفاضل الشريف اجيب عنه بان العتق لا يتعلق بالمفهوم
العام ولم يقل احد من الفقهاء به بل ما تعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد
المنتشر في الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دايرة بين العبد
والدابة لا يصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار لغوا من الكلام وهذا معنى كلام الامام
لانه وضعه لاحدهما الذي هو اعم من الكل فان الخبر يصلح للاثنين المراد بالخبر الا الكلم
فانهم يطلقون الخبر على المسند مطلقا وقول الشاعر يريد ان قوله راض خبر انت
وخبر نحن محذوف وهو راضون وهذا مبني على انه تقدير الموصوف خلاف الظ
والا فيجوز كون خبر الاول بتقدير موصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى اي قوم راض
كما صرح به بمثله في شرح المفتاح في قوله وقليل ما هم وقد تكلم بعضهم في البيت
وزعم ان نحن المعظم نفسه وان راض خبره وفيه نظر لان المحفوظ في مثله وجوب المطابقة
نحو انا نحن نحيي ونميت ونحن الوارثون واما قول الشاعر والمسجدان وبيت نحن
عامره لنا الذمم والاركان والستر فمحمول على الحذف والاصل عامروه فحذفت الواو
اجتزاء بالضمة كقوله اما الشاعرون وامي سواهم وبالوم لاحد عزلا ومقتضى كلام
اذا م

كلام شمس الائمة ان التعليل الذي ذكره في هذا حر او هذا لا يجري في نحو اعتقت هذا وهذا م
وهذا او قد يقال التعليل المذكور وان كان يختص باشتمال الصورة الاولى حكم اعتقت
هذا او هذا وهذا ينفهم منه علة عامة مشتركة بينهما وهي ما قاله فخر الاسلام فتشكل
الشارح بقوله لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين اه واما مسئلة اليمين
فالقياس فيها ايضا ما ذكر وهو قول زفر لكنهم اختاروا الجواب الذي ذكر ما ذكر في شرح
الجامع الكبير ولقائل ان يقول اجاب عنه في فصول البدايع بان الظ عند تقرير
الخبر يحمل ان لا يجتمعا في احد شقي الترديد وقال في حواشيه كما لو قال هذا حر او هذا
حر وهذا حر الظ قصد الايقاع في الثالث في الحال لانه افراد الخبر بالذكر فقرر افادة
افراده بالحكم المستقل لا التشريك كما في مسئلة ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق
لا يتعلق الثاني بالشرط لافراد خبره بالذكر وليس هذا قبيل عطف المفرد على عطف الجملة
بل قبيل عطف المفرد على المفرد على عطف المفرد على المفرد فان نسبة المعطوف الى
المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كان كلاهما مفردين او متعددين وقال الفاضل الشريف
اجيب بان المعطوف في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على
الثاني بالواو فلهذا لم يحكم على كل منهما بما يحكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا
ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواوات في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر
والباطن حيث قال واما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين
الاوليين ومجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعاطفين في حكم الواحد بواسطة الواو
فيجاب بالخط فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري فيح يصير
معنى هذا وهذا في معنى هذان ولا شك ان هذا يقتضي خروجهما في التثنية لا حر وحر
كما ذهب اليه الشـ ونظيره ما يسمع من ائمة النحو انهم يقولون في حلو حامض ان معنى المبتدا
ليس في شيء منهما والا لزم التناقض بل في المجموع من حيث هو مجموع وان ادى الى ان
يعبر عن ذلك المجموع بلفظ واحد قلت مز فانهم اعتبروا المتعدد صورة المتحد حكما غير ان
هذا في الخبر وما نحن فيه في المخبر عنه ولا عبرة والفرق بالواو وعدم المجيء نفعا
لدلالة الواو على ما يوكل من الاتحاد وهو الجمعية وعلى الوجه الثاني لا يجاب في
فصول البدايع بان مغيرية الثالث يتوقف على عطفه على الثاني معينا وقبل النزاع فيه

مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول دون غيره لخطها وقال الفاضل الشريف مجيبا
عن الاعتراض لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد اثبت المجيء لزيد
ثم قولك وعمرو ليس الا لاثبات المجيء لعمرو ومجيء زيد على حاله بلا تفاوت واما قوله فانه اذا
لم يصح هذا التشريك كان لابد ان يختار الثاني وحده فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل
هذا المغيرة والالزم ان يكون منطلق مغير الزيد لانك اذا قلت زيد فلك ان تقول
وانتما انطلقت لا زيد واذا ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك وكذلك كل زيادة للاول انتهى
وقد يدفع بان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود المغير في الثاني لان عطف الثالث
بالواو على الثاني المعطوف باو على الاول يقتضي هيهنا تشريك الثالث مع الثاني في
انهما مقابلان للاول موجبان للتخيير بينهما وبين الاول ولولا هذا التشريك كان له
ان يختار الثاني وحده ومعه وبدونه ليس ذلك فيتعلق به عند ثبوت التشريك حكم شرعي
يخالف ما يتعلق به عند عدمه وليس الامر في المثال كذلك   ولا يستعمل في الايجاب ذكر في
المطول انه لا يستعمل في الايجاب الا مع كل فقد ذكر الشريف في حواشي شرح المفتاح انه لا يستعمل
في الاثبات اصلا كلفظ ادم وارم بل المستعمل فيه ما همزته منقلبة والظاهر ان ما ذكره هيهنا
موافق لما في حواشي المفتاح ويحتمل ان يكون ترك الاستثناء اعتمادا على الشهرة او على
ما ذكره ثمه او يكون مراده لا يستعمل في الايجاب بنفسه فلا يحتاج الى الاستثناء   وهو ظ
بل على الاول لو وجد الظهور انه احد لذلك المعنى لا يستعمل الا في ذوي العقول اذ لا يصلح
غيرهم لان يخاطب فلا يجوز ان يقال في المستعملات في فهم او غيرهم به ويحتمل ان يكون
وجه عدم وقوعه في الايجاب كما سيأتي ثم نحن نقول ان المراد من الاحد هو المعنى الثاني
تحقيق المقام ولا دخل له في الاعتراض فانه لو حمل على المعنى الثاني كان الاعتراض بحاله   اذ
ليس فيه دليل العموم ايضا وهو وقوع النكرة في سياق النفي فان قلت للاجتماع
في كونه الاحد بالمعنى الثاني مفيد للعموم لكونه في سياق النفي لا في نفس اللفظ من العموم
كما اشار اليه بقوله وهذا في معنى العموم قلت لو كان كذلك لزم ان يعم في الاثبات
ايضا ولا قائل به   كان معنى لباسهما جميعا فمضى المدة تاركا جميعا واما في احدهما
فمضى المدة تاركا احدهما الخيار اليه   فلا وجه لما يتعلق بالاحد هيهنا الا الاحد
بالمعنى الثاني بقرينة قوله الان لا يصح في الايجاب فيتجه لانه نقض ما ذكره اولا

اولا من انه لا يجوز ان يحمل احد هيهنا على المعنى الثاني ولانه ذكر لفظ الفهم الا انه يقال
معنى منهما ولا وقوعه في الايجاب وقد اشار هيهنا ايضا الى ذلك بقوله الان لا
لا يصح في الايجاب فتامل   كما ذكره البعض حيث قال في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما
او كفورا لانه تقديره لا تطع احدا منهما   الا انه لا يصح في الايجاب قال الفاضل
الشريف هذا انما يستقيم في احد بالمعنى الثاني واما بالمعنى الاول فمنكرا فمن قبل هذا
ذهول عن مراد الشارح لان مراده ان الاحد على مسئلة الجامع لا يكون بالمعنى الاول
لانه خاص حقيقة ومعنى فلا يعم كما مر بل يتعين ان يكون بالمعنى الثاني الا انه لا يصح في
الايجاب بدونه كلمة كل وقد قالوا او للاحد التنبيه والمختار عندي ما اشار اليه
الشريف وهو ان تفسيره باحد منكرا بالمعنى الاول وكونه خاصا اذا كان معرفة كما
في مسئلة الجامع اذ قد عرفت انه لا يصح حمله على المعنى الثاني لاختصاصه بذوي العقول
لوقوعه في الايجاب في قولهم احد الحكمين شيئين لا احتمال الا ان يراد لفظ مراد انه معناه
كانه قيل ادم احد او الاحد والكلام في جواز استعماله في الايجاب فليتامل
تنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين وهي التي ذكرها سابقا حيث قال اذا حلف
لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول فقط وبالاخرين جميعا لا بالثاني
وحده ولا بالثالث وحده   اعلم ان لا واو اذا استعمل في النفي ابتداء بل استعمل في النفي ذكرها
في صورة النفي واجتماعهما اسم لا وقوعهما في سياق النفي بانه يسحب النفي على العطف
باو في اصل كلامه اذ او اذا اجتمعت مع النفي فيحتمل ما جاءني زيد او عمرو والظ
المتبادر توجه النفي الى العطف باو فيفيد شمول العدم مطلقا الا اذا اقامت قرينة
على انه لا يقاع احد النفيين في بعض النفي اولا ثم العطف احد النفيين على الآخر فيفيد
نفي العموم كما في الآية الكريمة على ما ذكره حاشية العلامة وهذا بعينه ما ذكره في
شرح الكشاف حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر
باو ثم سلط عليه النفي مثل لم يكن امتنا وعلمت الا اذا عطف باو نفي احد على نفي آخر
كما تقول لم يكن امتنا ولم يكن كسبت وهيهنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين
الثاني فاندفع بهذا التقرير ما يتوهم ان كلامه هيهنا مخالف لكلامه في شرح الكشاف
فان كلامه هيهنا صريح في ان مراد الكشاف انه او في الآية في سياق النفي فيكون الواجب

ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة وهي لزوم التكرار دال على ان المراد نفي العموم وكلامه
في شرح الكشاف صريح في انه مراده اذ او فيها ليست في سياق النفي بل دخلت في العود
على الفعل المنفي فيفيد نفي العموم بصريحه بلا احتياج الى القرينة قوله انه يدل على عدم
يريد تقوية مذهب الاعتزال قال في فصول البدايع وجوابه مع وجوه الاول ان المراد
لا ينفع فيه الايمان لعدم تقدم الايمان ولا كسب الخير في ايمانه ذلك اليوم لمن لم يخرجه
فيه لفا استغنى عن ذكره بذكر النشر الثاني ان المراد بكسب الخير الاخلاص اي لا ينفع
الكافر ايمانه ولا المنافق اخلاصه الثالث وليتم سلم فيكون قوله تعالى لا تأخذه سنة
ولا نوم ويرد بنحو المبالغة في نفي الشيء بنفيه وتفيه لوقوعه وسمي تبيينا مع
وجه وترقيا في آخر كما تعالى الا من لم يحضر البلد على القائم فيه وفيه اشارة الحقايقة
اخرى والله اعلم انه لو كان قدم احد الامرين وهو الايمان المجرد او هو مع كسب
الخير لنفعه قوله فهو لنفي المجموع وفي القنية لعلامة السمرقندي من مشايخ بلخ كما نقل
معنونة فيمن حلف ان كلمت فلانا وفلانا اذ لا فرق بين الشرط والنفي فينظر في كلام
المص على ذلك الرواية قوله ومثل الكثر من ان يحصى لما اشتهر انه يقال الرواية في هذه
المسألة مختلفة كما يدل عليه ما نقلنا من القنية اردفه بقوله ومثل الكثر من ان يحصى
وانه ورد على هذا التركيب انه بعد صحة لا نصح ان يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا
لما قبله في اصل الفعل اعني الكثرة اجاب عنه الش في شرح المفتاح بان كلمة
من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي متباعدة في الكثرة من الاحصاء ورده
الفاضل الشريف بانه حينئذ لم يكن تفضيلية فقد استعمل افعل التفضيل بدون
الاشياء الثلثة ولا شك ان التفضيل مراد ثم اجاب بجواب اصل الاعتراض بان المعنى
الكثر مما يمكن ان يحصى الا انه سومح في العبارة اعتمادا على ظهور المراد ويمكن ان
يوجه جواب الش بان من التفضيلية محذوفة كقوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى
الكثر من خلافها قوله في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى الاباحة
فيه بحث لان بهذا الكلام وكذا قوله فيما يأتي لم يكن اتيانا بالمأمور به امر الاباحة يدل
على ان في الاباحة طلبا او تكليفا وقد صرحوا بانه لا تكليف في الاباحة ولا طلب فان
عدّ الاباحة من الاحكام التكليفية لان فيه سلب التكليف ففيه ملاحظة التكليف عدما قوله

مطلب اكثر من ان يحصى

بخلاف

بخلاف ما اذا جمع قال الفاضل الشريف يرد عليه انه اذا جمع بين خصال الكفارة
يكون اتيانا بالمأمور به امر تخيير صورة ايضا لصدق المأمور به صورة على كل واحد منها
وقد يجاب بان المأمور به في التخيير احدهما لا المجموع فالاتيان بالمجموع لم يكن
اتيانا بالمأمور به الا باعتبار اشتماله على المأمور به بخلاف الوجوب فقط بالاتيان
الاول والاتيان الثاني يكون بحكم الاباحة الاصلية قوله اذ ليس قبله الغرض عليه
بان فقدان المضارع في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يوجب
الاشتراك في الاعراب الا ترى الى قوله لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا
فعلت عظيم فانه تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله وقد يجاب
بمنع كون الواو للعطف ولا يخفى ان الكلام على السند ويجوز ان يكون مانعه هذا من
الاختلاف في خواص كلمة او اذ قد تقرر في قواعدهم ان لبعض الحروف من الاختصاص
ما ليس لغيره قوله اذ لا امتناع فان قلت فما وجه ما ذكره صاحب الكشاف والفاضل
وغيرهما في قوله تعالى الم نشرح لك صدرك من انه حول بالسائل لان الاستفهام الانكاري
وانكار النفي اثبات ولهذا صح قوله ووضعنا عليه قلت وجهه انه لو لم يؤول به لزم
عطف الخبري على الانشائي فيما لا محل له من الاعراب وذا لا يجوز اتفاقا وليس
مدار التأويل على عدم صحة عطف المثبت على النفي قوله حنث والا فلا ففي ثلث صور
لا يحنث وهي دخولهما او عدم دخولهما او دخول الثانية دون الاول وفي واحدة
يحنث وهي المذكور في الشرح قوله ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف واختاره
هنا كون الواو للعطف واختار في حواشي الكشاف خلافه حيث قال ثمه فان قيل
لم لا يجعل او عاطفة لتفرضوا على تمسوهن ويكون المعنى ما لم يكن المس ولا
فرض المهر لا انتفاءه في سياق النفي يفيد العموم اجيب بانه العطف توهم تقدير
اعادة حرف النفي اي او لم تفرضوا فيفيد انه شرط عدم وجوب المهر احد النفيين
لا نفي احد الامرين اعني نفيهما كليهما لكنه ثم اعترض بان محل التوهم هو اللفظ سواء
جعلها ناصبة او عاطفة وهو بحاله وكما التوهم في تقدير كونها عاطفة على النفي
المجزوم بلم واجاب بان عموم او في سياق النفي مما فيه نوع خفاء حتى ذهب بعض في نحو
ولا تطع منهم آثما او كفورا الى التأويلات وقد لا يكون هنا وجه شايع للاشتباه

فيه نحو الكلام عليه على ان سياق وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن
فريضة فنصف ما فرضتم انسب بان يكون بعد الحكم بانه لا مهر اذا كان الطلاق قبل
المسيس الا ان يوجد دليل على انه يوجد تسمية المهر اي فاذا كان كذلك حتى يوجد التسمية
فالواجب نصف المسمى بخلاف ما لو قيل لا مهر ما لم يوجد شيء من الامرين فانه المناسب
ح ان يقال فان وجد هذا فالحكم كذا او ذاك فكذا قوله سواء كان جزءا منها
يشير اليه ما ذكروه من ان مدخول حتى الجارة يجب ان يكون جزء الاخير اما قبله او ملاقيا
اخر جزء منه وذلك لان الفعل المتعدي بحتى الغرض منه الوضع منه ان ينقضي ما يتعلق
به شيئا فشيئا حتى يأتي عليه وذلك الغرض انما يتحقق بذكر اخر جزء من الشيء او ما
يلاقي اخره ثم يكون مدخولها اخر جزء اما في الضعف نحو قدم الناس حتى المشاة او في القوة
نحو مات الناس حتى الانبياء او في الحس نحو قرأت القرآن حتى سورة الناس او يجب
الدخول في الفعل نحو اكلت السمكة حتى راسها قوله فالاكثر اي اكثر النحاة على ان ما بعدها
داخل في حكم ما قبلها نحو اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح
اكل السمكة دون الصباح وهذا مذهب الشيخ عبد القاهر وصاحب الكشاف وعامة
المتأخرين وفي التحقيق اكثر النحاة على ان ما بعدها ليس داخلا فيما قبلها الا ان يدل دليل
في الغاية انه لا يكون داخلة في المغيا ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فانه الليل
على تقدير الوقف على سلام او سلام الملائكة على تقدير عدم الوقف ينتهي عند طلوع
الشمس قوله وفي العاطفة بحث مقيد بالعاطفة لتحقق الاختلاف في الجارة
فالاكثرون على عدم الوجوب خلافا للنيلي في مع جماعة فلم يجز وانمت البارحة
حتى الصباح كما لم يجيز وانضباده يحمل قولهم سعولهم حتى مطلع الفجر وانما لم يدخل
حتى العاطفة ما يلاقي اخر جزء من الشيء كما دخله الجارة لان اصلها ان يكون
جارة لكثرة استعمالها جارة فلما استعملت عاطفة على خلاف اصلها استعملت في اظهر
معنييها واما قولهم ضربني السادات حتى عبيدهم فانما يصلح العطف فيه مع ان المعطوف
ليس جزءا من المعطوف عليه لان العبيد مناسب بالاختلاط مع السادات كالجزء منهم
والحديث في مجيئي الجارية حتى حديثها وان لم يكن جزءا منها لكن كالجزء واما قوله
القى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد حتى نعله القاها فانه يجوز عطف نعله على

الصحيفة عنده قال انه عطف نعلها وان لم يكن جزءا منها لكن شاركه القاء الصحيفة بدلالة
بالالتزام على ما يكون نعله جزءا منه فكانه قال القى جميع ما معه حتى نعله لانه اذا القى
الصحيفة التي لا تثقل الا لاجلها فقد القى كل شيء فالحاصل ان المعطوف يجب ان يكون
جزءا مما قبلها او كالجزء منه وجزءا مما يدل عليه كذا ذكره من بعض محققي النحاة
مات كل اب لي حتى آدم اذا شرط جميع العاطفة كون معطوفها جزءا من المعطوف عليه
كما ذكره فيما سبق لزم ان يؤول هذا المثال بان معناه مات اما في والا فآدم جزء كل
اب لا جزء له والفرق ظاهر قوله او في الوحدة في زمان واحد نحو قدم الحاج حتى المشاة في
ساعة قوله لان العاطفة لا يخرج اي على ما اعتبره النحاة والا فيجيء انها قد تستعمل
عند الفقهاء للعطف المحض بلا اعتبار الغاية قوله وهذا حكم يقتضيه حتى اه فان قلت
ان الغاية لا يقتضي الجزئية بخصوصها كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر فما معنى قوله وهذا حكم
يقتضيه قلت لما كانت الغاية مقتضية لاحد الامرين في مدخول حتى اعني الجزئية او كونه
ملاقيا لاخر الجزء ومع استعمالها الامر الثاني باعتبار انه خروج عن اصلها اقتضى
ان لا يستعمل في اخفى معنييها كما مر الاشارة اليه فتعين الاول باقتضاء الغاية اياه وعلى
هذا الحاجة الى ان يحمل الاشارة الى جواز الجزئية المتحقق في ضمن الوجوب ولانه
لا يخرج عن ملايمة قوله بل الاصل في العطف اه وعلى هذا لا حاجة الى ما بنى كلامه على
مذهب السيرافي ومن وافقه في وجوب الجزئية في الجارة ايضا قوله بل الاصل اه
ولهذا اشترطوا ان يكون ما بعد حتى العاطفة اضعف او اقوى ليصير كانه جنس اخر ولا يكون
بمنزلة عطف الجزء على الكل نحو اخذت الدراهم ودرهما بل يكون بمنزلة قوله تعالى من
كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فانهما عطفا على الملائكة وان
كان منها الا انهما لافضليتهما كانا بمنزلة جنس اخر ولهذا لا يقصد هنا ان يكون المعطوف
بها اخر جزء من الشيء حسا كما يقصد ذلك في حتى الجارة لان الشيء بمجرد كونه اخر جزء
من شيء لا يصير بمنزلة جنس اخر قوله ويمتنع حتى اه اي يمتنع بحسب اللغة وان جوزه الكوفيون
اخذها منهم كما ذكر في كشف المنار وسيصرح به الشارح ايضا فيما بعد قوله الحض
ضربت القوم حتى زيد غضبان قال الصفوي رحمه الله في شرح البديع في قوله ضربت القوم حتى
زيد غضبان مخالف لاصطلاح جمهور اهل العربية فانهم اشترطوا في الجملة الاتية التي

عن مدخولة حتى الابتدائية اي يكون الجزء من معنى ما قبلها ولهذا يجوز دونه جلست القوم
حتى زيد جالس ولا يجوز دونه قام القوم حتى زيد جالس وفي قوله غضبان ليس من جنس ضربت
قوله معنى لطيف يجري وفي هذا الموضع لطف نحو الجري في سائر المواضع وهو انه لم
ان المراد القضية التي ذكرها قوله فدخول الجنة اي للثبات بانه ينقطع بدخولها
وقد يجاب عنه بانه ليس معنى انتهاء الفعل الذي هو لبث ان الفعل ينتهي عند حصولها انتهى
كونه سببا انتهى الفعل الذي هو السبب وانما قلنا انتهى كونه سببا اذ لو بقي كونه استلزم
وجود المسبب ويلزم منه تحصيل الحاصل وبهذا ايضا يندفع ما يورده على صاحب
الكشف بقوله وبهذا يظهر قوله وبهذا يظهر فساد ما قيل في الصاحب الكشف واجيب عما
ذكره الشارح بان مراد صاحب الكشف ابداء المناسبة بين السببية والغاية في الجملة حتى
يحمل عند تعذر الغاية على السببية ولهذا قيد قوله ينتهي بوجود الجزاء بقوله عادة
ولم يذكر الشارح ذكر القيد وهذا لا يستدعي ان يوجد في كل مثال حقيقة الانتهاء كما
ان التي ذكرها الشارح بقوله لان مجرد النفي كسبب مقصودا منه بمنزلة الغاية
من المغيا لاشك انها غير جائزة في كل صور الغاية كما في حتى مطلع الفجر قوله لعدم تحقق
العرف قالوا هذا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف واذا غلب ترك الحقيقة وبغير العرف
كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى يموت فهذا محمول على الضرب الشديد باعتبار
العرف قوله وما ذكره المص اقرب لان الاتيان يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وبالجملة
مراد القائل بالاتيان الاتيان المخصوص وهو لا يحتمل الامتداد ومراد المص جنس
الاتيان وهو اقرب لان الظاهر ان مراد القائل جنس الاتيان قوله لانه احسان بدني
بمعنى اذا كان على وجه التعظيم والزيادة لا على وجه التحقير والاهانة قوله وفيه بحث
اجيب عنه بان المراد مما يبقى كونه حتى بمعنى كي في الجملة لا انهما متساويان في المفهوم بلا
فرق وقد صرح فخر الاسلام باعتبار المجازاة في نحو حتى السببية واما صحة اسلمت
حتى ادخل الجنة فلا اشتراك بين المسلمين فان دخول المسلم الجنة مترتب على ادخال
الله اياه بلطفه وفضله فعمل الشخص لم يصر جزاء عن فعله بل الجزاء الدخول للطائع
للادخال المقدم وهو ليس فعله ونحن لا ندعي امتناع كون بعض افعال الشخص سببا
محضا للبعض بل كونه بعض افعاله جزاء لبعض افعال نفسه قوله وقال فخر الاسلام

الاسلام قال في فصول البدائع محمله عندي التنبيه على عدم وجوب وصل الحنث وجواز
التاخير بعذر لا بعد تراخيا عرفا قال وحمله على طغيان العلم بسقوط لفظ اليوم بعيد
وعلى عدم التراخي عن الاتيان وقتا ابعد قوله باسا حلف ليجتمع اجيب عنه بان
تقدير الكلام ان لم يكن مني اتيان فتغدي والعطف ربما يجيء في المحل الجائب للفظ كما توهم
كما في قول ذلك في قولهم ما تاتينا فتحدثنا بالنصب اي لا يكون منك اتيان فحديث
وكما ان الفاء ثم متعين للعطف ولا يصح لفظ المنصوب معطوفا على لفظ المرفوع
بل الكلام بحسب المعنى فكذا ههنا ويمكن ان يجاب عنه بما ذكره الجعبري في شرح الشاطبية
من ان بعض العرب قد يجري المعتل في الجزم مجرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجازم
حذفت استثقالا فلما دخل الجازم سلط عليها لما تقدر لكثرتها او اعتدت للحذف
وعليه قول قيس بن زهير الم ياتيك والانباء تنمي باثبات اليا مع انه مجزوم وعليه
قوله تع انه من يتقي ويصبر باثبات الياء يتقي على رواية قنبل وقوله تع لا تخف
دركا ولا تخشى على قراءة حمزة باثبات الياء تخشى مع انه معطوف على المجزوم على
وجه فتقول الفقهاء حتى تعدى من هذا القبيل قوله وبطلان الحكم عطف
تفسيري اي بطلان الحكم بالحنث على تقدير ترك التغدي قوله فكفى بقوله سماعا
قيل يحتمل ان يكون تعرضه وايراده في كتب الشريعة لبيان الحكم لما صدر عن القوم
بناء على ما تعارفوا بينهم ونظايره كثيرة ذكرت في الهداية وغيرها في مسائل
الطلاق وغيرها قوله بالمجاز لا نسب قيل فيه شائبة تناقض بينه وبين قوله
في بحث استعارة الاعتاق وكون اثبات القوة انسب بماخذ الاشتقاق لا
يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينتقل اللفظ الى معنى غير انسب ولكن ان تقول
عدم كون ما ذكر دليلا قاطعا لا ينافي كونه مرجحا اذا لم يوجد ما يعارضه
فليتامل قوله للالصاق ذكر في مغني اللبيب للباء اربعة عشر معنى اولها الالصاق
وقال قيل لا الصاق لا تفارق الباء فلذا اقتصر سيبويه عليه والالصاق اما حقيقي
كامسكت بزيد اذا قبضت على شيء من جسمه او ما يحبسه من الثوب ونحوه ولو قلت
امسكته احتمل ذلك وان يكون منعته من التصرف ومجازي نحو مررت بزيد اي الصقت
مروري بمكان يقرب منه زيد قوله مثل مررت بزيد زعم الاخفش ان المعنى نحو

مررت على زيد بدليل وانكم لتمرون عليهم مصبحين وفيه بحث لان كلامه في الالصاق
والاستعلاء انما يكون حقيقيا اذا كان متصفا بنفس المجرور كامسكت بزيد وصعدت
على السطح فاذا اقتضى الحمايتهم به مجازا كمررت بزيد في تاويل الجماعة وكمولبات
على المنار الذي والمحلوق فاذا استويا المقدر براده في المجازية فالكلي استعمال الاولى
بالترجيح ومررت عليه وان جاء لكن مررت به اكثر فكان اولى بتقديره اصلا قوله
وان الملحق الاصلي هذا المعنى ليس كليا في جميع موارد الباء فانك تقول بعت هذا الفرس
بعشرين دينارا والملحق للبائع ليس الا الدنانير وفي قولهم سالت الدين والحق بما الحق كما
ينبذ لتعاد لا الغير يويد بدلا انه عيب احد الجانبين الملحق ذا الاغير ونحوه كثير قوله وفرع
نحو الاسلام فان قلت لما احتمل بهذا البعض فلم يجعل فوائد النص فيه حملا على الوسايل
تفريعا على كونها للالصاق مع انه لا انه لتفريع الالصاق ذكر ما يتفرع عليه اولا قلت
لانه لو حمل على ذلك لزم عدم ذكر فروع الاستعانة اذ الفروع التي ذكر بعد هذا فروع الالصاق
فيحمل على انه قدم ذكر الالصاق لعمومه وكثرته واخر فروعه لاحتياجها الى نوع بسط
قوله يكون سلما لكون الصورة الاولى بيعا والثانية سلما باعتبار وضع المسئلة
فان المبيع في الاولى حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة في المبيع والتنكير في الثمن
وفي الصورة الثانية بالعكس فهي صورة السلم قوله في جنسه وصفته المناسبة في الصفة
ان يكون كل منهما فاعلا او مفعولا او ظرفا او حالا ونحو ذلك واما المناسبة في الجنس فقد
فسرت بصحة اطلاق المستثنى منه على المستثنى وليس بشيء اذ ليس الحجر بهما كسوة الاجنبة
شيئا مع صحة اطلاقه على الجبة بل اللباس كذا ذكره الشارح في بعض تصانيفه فالمعتبر
الجنس القريب وعلى هذا الاصل فرع محمد في الجامع لو قال ان كان في الدار الا زيد فعبده حر
ان المستثنى منه سواء حتى لو كان في الدار صبي او امرأة يحنث وان كان فيها من ليس
ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الحمار يحنث ولو كان
فيها ادمي لا يحنث وعلى هذا القياس قوله والنكرة في سياق النفي تعم هذا ان من كلام
المص على وفق مراده والا فسرح عليه في بحث المقتضى بان المصدر في مثل للتاكيد والتاكيد
تقوية مدلول الاول من غير زيادة وهو لا يدل الا على الماهية فلا يعم قوله فاذا اخرج
منها اراد بالبعض جميع الخروجات الملتصقة بالاذن لما سبق في بحث العام من ان النكرة

[marginal note, written diagonally:]
... انه ليس كلام المص ... على وفق مراده ... وقوله والا
فسرح عليه في بحث المقتضى ... فلا يعم ...
المقتضى ... ومرتحنا ...
خصم ... كالاخصم ... طالع ... فاتنعنه ... تحررت ...

النكرة الموصوفة تعم وانما لم يصرح به ههنا اعتمادا على ذكره السابق فلا يرد انه لا يلزم
منه بقاء الخروج الغير الملتصق بالاذن على حكم النفي لعموم الخروج المستثنى لجواز ان يراد به
واحد ملتصق بالاذن واعترض عليه بانه كلام غير موافق لقاعدة القوم لان المستثنى عندهم
ليس بخارج بعد الدخول بل كلام بلا ثنيا بعد الثنيا اذ لم يدخل وانت خبير بانه مناقشة في العبارة
والموط وهو انه اذا لم يدخل بعض منها فحكم النفي فيما عداه على حكمه قوله لا انه ذكر الا
ذاكرا فلا يحتاج الى ما ذكره ابن الحاجب في توجيهه من انه مبني على المبالغة وتنزيل ما هو
المركوب بمنزلة العدم حتى لا يلزم قوله ليس كما ينبغي لانه غير مطابق لما جمع عليه الاصوليين
من ان العموم في المصدر المذكور او المقدر للفعل المتضمن في الفعل قوله والقائل ان يقول الجيب
عنه بان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا دعوى
بان المصير الى المجاز في كلمة الا مع امكان الحقيقة خلاف الاصل ايضا قوله فانه يحتمل الا
يعرف قيل عليه لا اختلال فيه على تقدير الناقص الصواب ان يجاب بانه ترجيح بكثرة الادلة
ولا العبرة بها بل بقوتها الا يرى انه لو كان في جانب آية وفي آخر اثنان لا يترك الآية
الواحدة ولا يقال تعارضت الاثنان فبقيت الآية الاخرى سالما عن المعارض ولا يجب
بان مراد صاحب المبسوط ان مثل هذا التركيب لا يسمع لان فيه فسادا من جهة المعنى وفيه
تامل قوله المسح هو اللمس بباطن الكف فيه بعد لان الباطن ليس بشرط اجماعا ولا الكف
ولا مجرد اللمس او المس طرفه من شعره لا يسمى مسحا بل الاقرب ما قال الملح في شرح الوقاية
من ان المسح امرار اليد ان قلت يلزم حينئذ ان الايتاني وظيفة المسح بوضع الاصابع
الثلاثة او الاربعة من غير مد وقد صرحوا بالجواز قلت لما كان المحل قابلا لتحقق المراد
اقيم الاصابة مقامه لحصول الملحق وهذا كما انه يسقط فرض المسح اذا ارسل الماء في
الوضوء من وسط راسه على وجهه كما صرح به في القنية قوله بينه النبي عم بمقدار
الناصية لما روي مغيرة بن شعبة ان النبي عم اتى سباطة قوم فبال ثم توضا ومسح
على ناصيته وخفيه فان قلت حديث المغيرة كما يدل على تعيين المقدار يدل على تعيين
الناصية مع ان المذهب مطلق الربع اجيب بان الحديث لو حمل على تعيين المحل لكونه
نسخا للكتاب ولو حمل على تعيين المقدار يكون بيانا وخبر الواحد صالح للبيان لا
للنسخ كما تقرر في هذا قوله وهو الربع قيل بتقدير الربع لم يثبت للناصية كما هو المشهور

مبني على ما ذكره الامام محمد من ان الرأس فوق الاذنين وفوقهما وجبت الناصية والآخر الرأس
اذ بدين ستة عشر اصبعا فكيف يكون الناصية المقدرة باربع اصابع ربع الرأس بحسب المقدار
وقيل المراد بالربع في المشهور ما يعم الربع التحقيقي والتقريبي قوله فصار مجملا بينته السنة ثم
ان كان حديث الناصية مقارنا للاول ومعنى النبي عم فالامر ظ وان كان متأخرا عنه
كان العمل بالفرض اعني مسح الربع في ضمن مسح الكل قبل ان كان المقدار المخصوص معلوما
وما يقال ان المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان معناه لا يمكن العمل به باعتبار خصوص
ومسح ربع الرأس كان غير ممكن العمل به باعتبار ان الربع بخصوصه فرض وان امكن
تحصيله في ضمن الاستيعاب قوله مبني على فوات الترتيب فيه بحث لان المفهوم من الكفاية
ان مراد الحنفية ان القدر المذكور حاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج الى الجواب على
حدة بقوله وامسحوا برؤسكم فلا يتأتى الجواب المذكور فصار الخلاف مبنيا فيه بحث
اما اولا فلان الخلاف لو كان مبنيا على ذلك لاجزء عند الشافعي غسل الوجه ثانيا بعد
غسل اليد الى المرفقين وليس كذلك واما ثانيا فلان الخلاف في مقدار المسح باق سواء
شرط الترتيب ام لا والا لجاز المسح عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه بادنى ما يطلق عليه اسم
وليس كذلك قوله فقد ثبت بالسنة المشهورة فيه بحث وهو ان المفهوم من غاية البيان
عدم الاستيعاب بحكم البار فاذا ثبت الاستيعاب بالحديث المشهور يكون ناسخا للكتاب
لان الزيادة على الكتاب نسخ كما صرح جوابه ونسخ الكتاب بالحديث المشهور وان جاز
لعدم اشتراطهم التساوي بين المتعارضين لما يجيء الان في قوله عم المائدة اخر
القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها يدل على ان جميع احكامها ثابتة غير
منسوخة لا بالكتاب ولا بالسنة وقد يجاب بجواز ان يكون هذا الحديث مخصص
ايضا منسوخا قوله ضربة للوجه قيل لا دلالة في الحديث على الاستيعاب واجيب بان
لفظ الوجه والذراعين اسمان للمجموع فلو لم يحملا على الكل لزم ارادة البعض بطريق
المجاز بلا قرينة وذا لا يجوز قوله وبان التيمم خلف اعترض عليه بان المسح على
الخف خلف عن غسل الرجل ولم يأخذ حكمه في المقدار اذ الاستيعاب شرط في الغسل
دون المسح واجيب بانه خلف الاصل الماوردي انه عم مسح على ظهر خفيه خطوطا
بالاصابع والتحقيق في الجواب ان المسح على الخف بدل عن غسل الرجل لا خلف والفرق

والفرق ان البدل مشروع مع امكان المبدل منه وشرط المصير الى الخلف تعذر الاصل كما
البدل بمنزلة وظيفة ابتدائية شرعت للتخفيف فلا يلزم مراعاة صفة المبدل منه قوله
المعنى لا يقبل الخطر اي التعليق بالخطر وهو التردد بين الامرين والمراد ههنا الامر
المتردد الذي هو بصدد ان يقع وان لا يقع قوله في جانب المرأة قيد به لان من
جانب الزوج يمين كما صرح به فخر الاسلام ولهذا اذا قال ابتداء طلقتك ثلثا على الف
لا يمكنه الرجوع قبل قبولها ولا يقتصر على المجلس فعندهما يجب اه ويكون الطلاق
بائنا وعنده لا يجب شيء ويكون الطلاق رجعيا قوله وتحقيق ذلك ان ثبوت
العوض فيه بحث وهو انهم قالوا انه يرجع في استحقاق نصف الهبة بنصف العوض
لا في استحقاق نصف العوض وقالوا في توجيه ذلك ان كل جزء من اجزاء العوض
عوض عن جميع الهبة فاذا بقي من الهبة شيء لا يرجع فعلم ان كل جزء من العوض ليس
في مقابلة جزء من العوض ويمكن ان يقال ما ذكره من التحقيق انما هو في
المبادلات المقصودة من الجانبين فان البعض ينقسم على البعض فيها بالتحقق لان
وعوض الهبة في حق الواهب ليس على سبيل المقابلة لان الموهوب له ملك الموهوب
ابتداء من ان يقابله شيء فلم يعتبر فيه حكم المقابل قوله وبثبوت المشروط
اه فيه بحث لانه اذا قال النسوة اذا كلمت كل واحدة منكن فانتن طوالق عكرما حرم
ثم من يقع على تلك الواحدة فقد انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط ويمكن ان
يجاب عنه بعد تسليم وقوع الطلاق على تلك الواحدة بان ذلك لتكرار الشرط
في الحقيقة فان كلمة كل تفيد العموم قوله لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط
مثلا لو طلقها واحدة في صورة الشرط لزم تقدم جزء من المشروط وهو الطلقة
الواحدة الكائنة في مقابلة ثلث الالف على الشرط الذي هو الالف وهذا مبني
على ان مجموع الالف شرط بالنسبة الى كل جزء من اجزاء المشروط والا فتقدم الجزء لا يستلزم
تقدم الكل من حيث هو فلا يلزم منه فوت المعاقبة قوله يجب ما يخصها من الالف
اي يوزع الالف على مهر المثل لهما فان كان على السوية فالواجب نصف الالف
وعلى هذا القياس كذا نقل عنه قوله لا يلزمها بعض الطلاق شيء لقائل ان يقول
هذه الفائدة قائمة في مسئلة الفصل حيث لا يلزمها شيء لطلاقها وحدها اذا

حملناه على الشرط اذ يكون الشرط المجموع ولم يوجد وايضا انتفاء الضرر في نكاح زوجها
في اخر الاشياء عنه هي وابعضها الى ما يرى فرضا منا اللهم الا ان يراد انه
لا فائدة له معتبرة في الشرع **قوله** واما في فعل يكون لفظ العبارة مخلص الى
فقد وابتداء كلام الشرح من قوله يكون ويبعد ان يكون ابتداء كلام الشرح في قوله
فقد على انه لا يكون الفا للجواب فليتأمل **قوله** او التبعيض لا غيرها اذ ذكر ابن هشام
في مغني اللبيب خمسة عشر معنى من جملتها المجاوزة التي هي بمعنى عن ولم يختلف في مثل
قولهم زيد افضل من عمرو وقد ذهب سيبويه الى انها لابتداء الارتفاع في نحو افضل منه وابتداء
الانحطاط في شر منه وذهب ابن مالك الى انها للمجاوزة كانه قيل جاوز زيد عمرا في الفضل
قال وهذا اولى مما ذكره سيبويه اذ لا يقع بعدها الى وفيه بحث اذ لو كان للمجاوزة يصح
في موضعها عن وما ذكره ليس بوارد فتامل **قوله** لان الاصل وضعها له وحكي
الاصفهاني في شرح البديع بان معنى التبعيض المتصور في قولك خرجت من البصرة
لانه اذا فارقها فارق جميع نواحيها او لا يتصور ان يكون مخالطا لبعضها دون
بعض اخر والذي في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان اذ ليس المراد الاجتناب من بعضه
وجوابه انه لا يلزم من كون اللفظ حقيقة في معنى صحة معناه الحقيقي في جميع الموارد
فالصواب في الرد ما ذكره الشيخ **قوله** اطلاقا لاسم الجزء على الكل قال صاحب التوضيح فيه
نظر لان نهاية الشيء ما ينتهي به الشيء والشيء انما ينتهي بضده فكيف يكون جزء منه حتى يطلق
الجزء على الكل ثم قال مرادهم بابتداء الغاية غاية الابتداء وبانتهاء الغاية غاية الانتهاء
اذ البداية لها غاية وكذا النهاية وجوابه منع ان الشيء انما ينتهي بضده بل ينتهي
بجزئه الاخير ومحال كونه ضد الشيء بجزء منه لا دليل على بطلانه اذ الممتنع اتصاف الشيء
بالضدين معا في حالة واحدة من جهة واحدة واما اجتماعهما في الوجود اجتماع
الكل مع الجزء فلا قادح فيه الا يرى ان السواد والبياض ضدان السلعة مع ان
واحدا منهما جزء منها وحمل عبارته على القلب بعد تسليم صحته بعيد وعلى هذا لا حاجة
ان يقال الطلاق الغاية على المسافة مجاز فمن ينتهي بحث اطلاق الغاية اولا على اخر
جزء من الشيء للمجاورة بينه وبين النهاية ثم اطلق اسم اخر الجزء على الكل والتوجيه
الخالي عن شائبة التعسف ان يقال ان الغاية مستعملة في معناها الحقيقي وهي جنس

جنس في الابتداء والانتهاء فردان له فكان اضافتهما اليه اضافة الفرد الى الجنس
ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه انقسام الغاية وانما يلزم ان لو كان اضافتهما اليه اضافة
الاجزاء الى الكل كما توهم ليث وتويده قول الائمة في مسألة على ثم ذروهم الخصيتين هل
يدخل الغايتان ام لا **قوله** وعند زفر وابي يوسف ايضا في رواية كذا في فصول
البدايع **قوله** لان التاجيل الى التوقيت معنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال
وينتهي بالوقت المذكور ومعنى التاجيل ان لا يكون ثابتا في الحال كتاجيل اعطاء
الثمن الى مضي الشهر **قوله** ثم يلغو الوصف اشار الجواب عما قيل يقول احترازا
عن الالغاء والاشارة المص ايضا بقوله فيبطل في الحنث **قوله** لان الطلاق
لا يقبله الايرد على هذا ان دخلت الدار فانت طالق اذ ليس معناه انت طالق وقت
دخولك الدار على التوقيت بالمعنى المذكور فانه تعليق والفرق بينه وبين التوقيت
ظ نعم لو قصر التعليق في صورة التوقيت صح دون العكس **قوله** اي موجودة قبل
التكلم ان العرف في تحقق هذا المعنى بين الراس والمرفق والليل كما يشعر به سياق
كلام محل تامل ولو قيل غير مفتقرة في الغاية الى التكلم بان يجعل قوله موجودة
قبل التكلم على الوجود بوصف الغاية كما يقتضيه سوق كلامه لكان اظهر فتامل
قوله اذا تناولها الصدر يدخل اه وذلك لان الحد راجع الى الانتهاء مطلقا و
النهاية يطلق على ما ينتهي به الشيء فيدخل في حكمه لانه جزء منه وعلى ما ينتهي عنده
فلا يدخل في حكمه فكونها قائمة بنفسها لا ينافي الدخول بطريق الجزئية لان الكل
يستتبع الجزء **قوله** ولا تناول لم ينتقل المص قال في فصول البدايع اخراج الغاية
بنفسها عن المفصل المحصل لها اما نقلا في اصول فخر الاسلام وغيره واما
عقلا فلان كونه الشك في الدخول والخروج شمولها لعدم الفصل انتهى فان اجيب
بانا لو قلنا بالدخول في صورة القائم بنفسها ويتناول الصدر لها في ذكر الغاية
اذا الدخول قلنا منقوض بعدم دخول حائط البستان في البيع مع انه مثل ذلك
الدليل فيه كما لا يخفى على انه يمكن ان يكون ذكر الغاية فيها لرفع احتمال ارادة بعض
ما سوى الراس من السمكة مثلا مجازا وهذا اعني ذكر لفظ يدفع احتمال التجوز
من الذي قبله يسمى في اصطلاح الاصول بيان التقرير فلا يرد ان عرف اللفظ

من الحقيقة لا يحتاج الى دليل بل المحتاج ارادة معناه المجازي قوله وان لم يتناولهما
كالصيام اه لا شك ان هذا الشيء يجوز له عز سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناوله مع دخوله في الغيا لان دخوله
في المسجد الاقصى يثبت بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام قوله فيجزم الوصال
وهو ان يصوم يومين من غير ان يفطر بالليل وذلك لانه امر بالصيام المنتهي بالليل
وذكر بطلان ان بعده وهو الانظار قال الش في شرح الكشاف ومعناه على ان
الليل غاية الصيام والى متعلق به وهو ظاهر بالايجاب وفيه بحث لان الصوم الشرعي
هو الامساك المقارن بالنية وانتهائه قد يكون بانتهاء النية لا بانتهاء الامساك
فلا دليل ح على ما ذكر ويمكن ان يقال المراد بالصوم ههنا نفس الامساك و
اشتراط قران النية بقوله عم الاعمال بالنيات فالنية ههنا لا دخل في نفس الحد
لان معناه الثواب تلما سيجيء شرايط فالغاية لنفس الصيام فيكون دليلا على
ما ذكر فتامل قوله واعلم فعلم المرء ينفعه مصراع بيت اخره اي سوف ياتي كلما
قدرا فح ايراد ههنا لطف فان في الظ سبب الحث على العلم وفي التحقيق ايراد
صح مثال الجملة المعترضة بالفاء لئلا يرد الاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفاء
وترك ما هو المختار اجيب عنه بان المذهب المختار الذي ذكره هو المذهب الرابع
بعينه اذ حاصله انه لم يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل
غايته انه اعتبر الدليل من نفس اللفظ وهو تناول الصدر وعدمه لان الادلة
الخارجية غير مضبوطة ثم كون تناول الصدر وعدمه قاعدة في الدخول والخروج
ليس على سبيل القطع اذ ربما يثبت الخروج مع التناول والدخول مع عدمه لوجود
دليل اقوى بل بمعنى الظهور فالدخول في من اول الحلقوم وعدم الدخول في الى باب الفضيلة
اذا ادعى بعدم قراءته بقرينة مقام الافتخار في الاول والتحير في الثاني وانت خبير بان
القائل بالمذهب المختار لم يحصر دليل الدخول وعدمه في تناول الصدر وعدمه
كما في المذهب الرابع بل اطلق الدليل فادعاء كون المذهب الرابع بعينه لا يخلو عن
بعد وان اريد عدم تحسين المذاهب في الكتب المشهورة قوله فكيف يعارض القول
بعدم الدخول اجيب عنه تارة بان ما نقل من المذهب المختار يدل على كونهما ضعيفين

ضعيفين لمخالفة كل منهما اياه والضعيف قد يجاز ان يعارض الضعيف في الجملة
اذ لا يلزم اشتراط المساواة بين المتعارضين كيف وقد صرحوا بان شرط التعارض
ان يكون الدليلان متساويين في القوة او متقاربين ظاهرا وصرحوا بان القياس الخفي
ادرج تعارض المتواتر مع المشهور اللهم الا ان يمنع التقارب ايضا قوله الثالث ان
ما ذكره اجاب عنه صاحب الترجيح بان الرأس لا يدخل في السمكة فحق الاكل لا ان لا
يوكل عادة وانت خبير بانه لا يسمن ولا يغني من جوع اذ المراد بمسئلة السمكة ما يتناوله
الصدر ويكون غاية قبل التكلم لا في خصوصية الاكل حتى لو قال صحنا السمكة الى
راسها لكان الكلام بحاله قوله وما ذكرنا في الليل والمرافق ففيه بحث وهو انه
يرد عليه قوله ثم ولا تقربوهن حتى يتطهرن الا ان قوله ولا تقربوهن يقتضي الابد فذكر
الغاية لاسقاط ما وراءها فيلزم ان يكون الغاية داخلة على القاعدة التي ذكرها
مع انه يحل قربانهن قبل الاطهار والجواب ان الغاية ههنا لا يتناولها الصدر لان
عدم القربان باعتبار الحيض فكان محدودا الى اخر الحيض الى زمان الانقطاع
فلا يدخل كذا في معراج الدراية قوله او لانه صار مجملا ببيانه انه لما اشتمل هذه الغاية
باعتبار ان بعض الغايات يدخل ويكون الحكم معه وبعضها لا يدخل كان هذا
مجملا في كتاب الله ثم فسره النبي عم بفعله حيث توضأ وادار الماء على مرفقيه قوله
متناول للغاية كاليد للاظهر انه يقال المصدر قوله للغاية ولا يعرفها الا ان مجرد التناول
لا يعين كونها لاسقاط ما وراءها لاحتمال ان لا يكون بها ما وراء وكذا ان تقول
قوله كاليد تتمة لما قبله فيفيد ذكر المعنى قوله متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له
رده المراد بانه ما بعد الغاية لا يتصور ان يتكرر قبل الوصول اليها فقوله ضربته
الى ان مات ويمتنع قتلته الى ان مات وغسل اليد لا يتكرر قبل الوصول الى المرافق
لان اليد شاملة لكونه الا ناصل الى المناكب فيما بينهما والصحيح ان يتعلق الى
باسقطوا محذوفا ويمكن ان يجاب بعد تسليم لزوم ما ذكر بان المراد بما قبل
الغاية الحدث الواقع قبلها وتكرره بنفسه بان يقع مرتين او اكثر في
محل واحد كضربت زيدا الى ان مات او تكرره بحسب اجزاء محله بان يقع مرة
واحدة في محل ذي اجزاء منفصل كسرت من الكوفة الى البصرة لان في كل جزء منه

المسافة سيرا دون الحاملة فوقه من قبيل الثاني فتامل قوله وللقاضي الامام ههنا بحث
اجيب عنه بان مراد القوم انه لو لم يذكر الحاملة فوق لافاد ايجاب جملة المجموع ومع ذكره
افاد ايجاب غير بعضه وهو من الكف الحاملة فوق فكانه اسقط ما اوجب في الكلام
ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لا انه فيه ايجابا واسقاطا حقيقة بما ذكره
ولهذا نظاير في كلامهم واجاب عنه صاحب الترجيح بان المراد بقولهم ان الغاية
ههنا للاسقاط ليس انه للاسقاط عن الحكم بعد استحكام عليه حتى يلزم ان لا يثبت
بنص واحد وانما المراد اسقاط عن ان ينسحب عليه حكم الصدر وذلك معنى توقف
اول الكلام على اخره اذا كان فيه ما يغير اوله حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو
الحاصل من جميع الكلام مع المغير وقال في فصول البدايع هذا التحقيق لما وضع له
مجموع التقييد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معناه في تركيبه لا لانه اعتبار كل
منهما مفردا فلا وجه لبحث القاضي الامام قوله من باب اشتباه المعروض بالعارض
اراد بالمعروض المعدود وبالعارض العدد والاظهر ان يقال من اشتباه احد
العارضين وهو الثانوية بالاخر وهو الاثنينية او احد المعروضين بالاخر
قوله لا يقال المراد ما نقل عنه انه قال وجه السؤال انا لا نريد بما فوق الواحد
الثمانية التي بين الاول والعاشر حتى يتوجه منع دخول الواحد الذي هو الاول
فيه ونظيره ذلك في قولنا من عشرين الى ثلثين بل نريد ان المعدود الواحد جزء
من معدود فوقه كالاثنين والخمسة فان عشرين درهما جزء من واحد
وعشرين درهما وثبوت الكل مستلزم لثبوت الجزء وتقرير الجواب ان هذا لا يستلزم
المطلوب وهو ان يكون ثبوت معدود فوق الواحد كالاثنين مثلا موجبا لثبوت
معدود اخر بناء على ان الواحد جزء من الاثنين فانا اذا قلنا له علي من واحد الى
اربعة فلا نزاع في ثبوت الاثنين وانما النزاع في انه هل يستلزم انضمام واحد
اخر اليه حتى يصير الواجب ثلثة ولو لزم ذلك بمجرد كون المعدود الواحد جزء من
المعدود الذي فوقه لزم ان يكون الواجب في له علي من واحد الى عشرة اربعة و
اربعين لانه يلزم من ثبوت الاثنين ضم واحد اليه ومن ثبوت الثلثة ضم الاثنين
وهكذا ويكون ذلك الجزء بمنزلة المعدود اثنان وثلثة واربعة الى عشرة قوله كان اللازم

اللازم اربعة واربعين هذا اذا لم يضم اليه الواحد واذا ضم كان اللازم خمسة واربعين
بل الوجه ان الثلثة للاثنان والواحد وان الاربعة الثلثة والاثنان والواحد كما
يقتضيه ما ذكر كان اللازم اكثر قيل يحكى منع الملازمة بان في الاقرار بالمائتين اذا
كان في مجلس في احد يلزم مال واحد بالاتفاق ويدخل الاقل في الاكثر فكيف اذا كان بلفظ
واحد فاذا كان في ذمة رجل تسعة دراهم يمكنه ان يقول على كل عدد من الدراهم
ما بين الواحد والعشرة نعم اذا اعتبر العوارض مستقلة غير متداخلة يلزم ذلك ولكن
لا ضرورة الى اعتبارها كذلك قوله وهذا كما يقال ان كون الاب قبل في كلام صاحب
الكشف ما يصلح للفرق بان يقال لما وقع طلاق موصوفا بوصف الثانوية ولا
يتحقق ذلك الوصف الا بوقوع الاول اذ لا يتحقق طلاق يتصف بالاولية والثانوية الا
بالوقوع وجب وقوع الاول وكذلك في الدراهم اذ لا يكون الدراهم في الذمة ثابتة
الا اذا وجبت لا كذلك الاب فان وصف الابوة ثابت فيه مع قطع النظر عن كونه
ذهبا في الدار قوله وقد عرفت ما فيه من انه من باب اشتباه العارض وهذا انما
يرد عليهما اذا كان ما ذهبا اليه مبنيا على ما ذكر واما اذا ابتنيا على العرف والعادة
بناء على ان مثل هذا الكلام اذا ذكر في العرف يراد به الكل كما تقول لغيرك خذ من
مالي من درهم الى مائة كان له اخذ المائة فلا يرد الجواب عنه بقولهما ان مثل هذا
الكلام تذكر في العادة ويراد به الاقل من الاكثر فانهم يقولون سني من ستين الى سبعين
ويريدون به انه اكثر من ستين واقل من سبعين فاذا قال انت طالق من واحدة
الى ثلث يجب ان يكون اكثر من واحدة واقل من ثلث وان ما حمل فيما ذكره الاباحة
كما ذكر لانه قد جرى التوسع في الاباحات دون غيرها اذ الاصل في الطلاق
هو الحظر كذا في الهداية قوله وعند زفر فان قيل فعلى قول زفر اذا قال انت
طالق من واحدة الى واحدة ينبغي ان لا يقع شيء لانه ليس بين الحدين شيء قلنا قد
قال بعض المتاخرين ينبغي ان يكون هكذا على قياس مذهبه والاصح انه يقع تطليقة
واحدة لان اخر كلامه لغو باعتبار انه جعل الشيء الواحد حدا ومحدودا وذلك
لا يتصور فاذا الغى اخر كلامه بقي قوله انت طالق كذا في الجامع الصغير لشمس الائمة
قوله وقد حاج الاصمعي في الكلام في حاجة ابو حنيفة مع زفر حيث قال كم سنك فقال ستى

مابين ستين الى سبعين فقال لست لان ابن تسع وستين فتحرر قوله عند الاطلاق في
الى التابيد اما في المسئلتين الاخيرتين فظ لان الاصل في النفي الاستمرار واما في الحين
فليس بظ وان حمل على انه باعتبار اللغة انه نكرة للتقييد العموم والظاهر ان دخول
العد ليس لكون الحين معرفا بل للعهد ففيه بحث وهو ان هذا تناقض لما ذكره في
لا تخرج الا باذني من ان قوله لا اكل ليس بعام وجوابه ان معنى ذلك القول على ما
سياتي في بحث الاقتضاء انه ليس بعام يمكن تخصيصه بل هو متناول جميع الاكلات
بحيث لا يجوز ان يخرج عنه اكل ما قوله ودخ رمضان في الاجل فيه بحث وهو ان
ان هذا على رواية الحسن كما صرح به المص واما على ظاهر الرواية فلا يدخل فلا بد
من الفرق على هذه الرواية ويمكن ان يجاب بانه مبنى الايمان على العرف ولهذا لو
حلف لا يكلم العشرة ايام يدخل اليوم العاشر فهي مستثناة عن القاعدة المذكورة قوله
لا تدخل وفيه بحث لان المرافق ينبغي ان لا يدخل على اصلهما فلم قال بالدخول في المرافق
وعكسا في خيار الشرط ويمكن ان يجاب بان الاصل عندهما وان كان خروج الغاية
لان شانها ان ينتهي الحكم عندها الا ان المرافق دخل الحديث تعليم الوضوء الذي لا يقبل
الله تعالى الصلوة الا به قوله وانما وقع في ذلك اي في جعل مسئلة الاجل مستقلة برأسها
وجعل حكمها مثل حكم مسئلة اليمين قوله فيقتضي الاستغراق ههنا قال مولانا حافظ
الدين في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد
ان تعالى ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا معرفة ونكرة ونصرتهم في الاخرة غير
معرفة بها لان نصرة الله تعالى في الاخرة مستوعبة بجميع الاوقات دائمة لا انتهاء لها
جزاء فاما نصرته في الدنيا فقد يقع في بعض الاوقات دون بعض لان الدنيا دار ابتلاء
قوله بخلاف صمت في هذه السنة فيه بحث وهو ان هذا المخالف تفسير صاحب الكشاف
قوله تعالى انما يأكلون في بطونهم نارا اي ملء بطونهم وقول الشارح هناك حقيقة الظرفية
الاحاطة على وجه لا يفضل الظرف من المظروف لكن هذا يلائم عرف المتكلمين والفلاسفة
لانهم قالوا ما يحصل دخ فقطرته ظرف زمانها الزمان مع انه شامل له فزيد في
الدار مجاز عندهم واما عند اهل اللغة فحقيقة ويمكن ان يقال مراد العلامة ان
الاحاطة على وجه لا ينفصل حقيقة عرفية بدليل انه قال في بيانه يقال اكل فلان

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شئون المكتبات

فلان
في بطنه والحال في بعض بطنه فاهل العرف اذا لم يريدوا الاستيعاب يقولون اكل في
بعض بطنه وما ذكره ائمة الاصول مستفادة من كونه مشابها بالمفعول به واما انا
محمد فيبنى على الحقيقة اللغوية فان قلت اذا كان الاستيعاب حقيقة عرفية ينبغي ان
لا يعرف بين صمت هذه السنة وصمت في هذه السنة قلت العرف ليس جاريا
في الكل بل مختص ببعض المواد قوله يصدق ديانة اما الاول فلانه يحتمل ان يريد
تقديرا فيه واذا نوى ما يحتمله كلامه يصدق ديانة واما الثاني فلانه عند ابي حنيفة
كلام الحي ما هو بحيثية عليه وخفته لا يصدق قضاء وبهذا اندفع اعتراض الامام
في شرح البديع بان في اذا احذفت من اللفظ لا يجوز ان يراد في التقدير وجوده
وعدمه دفعه والا لزم ان يكون عن مفعولا به ومفعولا فيه معا وهو محال فان
اريد عدمه ينبغي ان لا يصدق في اخر النهار ديانة لان اللفظ على هذا التقدير
لا يحتمله وان اريد تقديره ينبغي ان يصدق قضاء ايضا ووجه اندفاعه على الخبا
الشيق الناظر في التقرير السابق قوله وبخلاف قال الفاضل الشريف ما مر من العرف
في اثبات الظرف ونفيه مذهب ابي ح وخالفاه صاحباه لعدم الفرق بينهما
على ما صرح به فخر الاسلام وغيره فعلى هذا المخالفة فيما روى ابراهيم عن
محمد النهاية على مذهبه وانما وقع في هذا حيث اطلق المص ولم يتعرض لذلك
الخلاف انتهى وذكر في فصول البدايع انه ما روى ابراهيم عن محمد بناء على ان
المراد به عرفا مذهب هذه التفويض والتخيير دون مطلق الحصول بخلاف
الاطلاق ولهذا استوعب مع في وفرق عنه ما يقال لكون الاصل عدم اقتضاء
الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب فان التفويض لما كان مما يعتبر في نفسه ويستوجب
الروي والتفكر في المفوض اليها اقتضى مدة مديدة لا يترجح بعض اجزائها على
بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في اولا
بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى قوله بحذف المضاف او استعمال المحل
في الحال ولما كان كل منهما خلاف الظ صدق بنيته دين اسمه لان اللفظ يحتمله
ولا يصدق قضاء قوله مرفوعها لا يطلق لان الطلاق لا يكون الا متاخرا
عن النكاح قوله فلا يكون انت طالق في علم الله تطليقا فيه بحث لان علم

الله يتعلق بجميع الممكنات على ما هو عليه لان العلم تابع المعلوم كما تقرر عندنا فالعلم
بقيام زيد انما يتحقق بعد قيامه ومن هنا نفي الحكماء العلم بالجزئيات للزوم تغيره
عند تغير المعلوم واجيب بان التغير انما يلزم في تعلق العلم لا في نفسه فعلى هذا ينبغي
ان يكون انت طالق في علم الله اذا قصد انت طالق ان علم الله تعالى يتعلق ولا يقع
في الحال لان العلم بوقوع الطلاق موقوف على وقوعه فلو قيل بوقوعه لتحقق
العلم دار فان قلت علم الله تعالى بطلاقه يحتمل معنيين علمه تعالى بان طلاقها
واقع وعلمه سبحانه بماهية طلاقها فالاول نسبة العلم التصديقي والثاني
بالعلم التصوري واذا حمل العلم على المعنى الاول يكون تعليقا فلا يقع الطلاق في
الحال واذا حمل على الثاني فاذا قال قصدت المعنى الاول لا يصدق لانه تحقيق
قلت الحمل على المعنى الاول لفظا يقتضي يلزم ان يصدق فيما بينه وبين الله ولم يذكروه
الا انه يعتقد لعدم الذكر لظهوره قوله لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى فيه بحث
اذ قد ذكروا لان علم الله تعالى يتعلق بجميع الممكنات فعلى تقدير عدم وقوع الطلاق
كيف لا يكون المعنى المذكور في معلوم الله تعالى مع انه من جملة الممكنات فان قلت
مراده لم يكن وقوع الطلاق في علم الله تعالى بل عدمه قلت فيه عدم لما حققه اولا
من عدم كونه انت طالق في علم الله تعالى تعليقا قوله للحاجة الى جعل العلم بمعنى
المعلوم بل لا وجه حينئذ لانه فسد مجازا في كونه المصدر بمعنى المفعول
واستعماله فيما ليس بظرف حقيقة وفيما ذكره التجوز في استعمال فقط قوله
فينبغي ان يقع وفي رواية الكافي انه يقع قوله اجيب بانه بمعنى تقديره وفيه بحث
لان المسئلة ما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق في قدرة الله تعالى فالجواب
انها لا تطلق لانها بمعنى تقديره انت خلاف الظاهر اذا قال نويت ذلك ينبغي
ان لا يصدق قضاء لانه تخفيف له فتامل قوله وفيه نظر اذ لا مرجح اجيب بان وجه
الترجيح ان الاول اقرب الى الحقيقة واشيع لان استعمال القدرة في المقدور
غير مشهور بخلاف استعمال العلم في المعلوم واما حذف المضاف فشايع ذايع
مطلقا كذا في فصول البدايع قوله ولو سلم فقولنا اقيل يكفي ان يقال ان اثار
القدرة في المقدور هي المقدورات لان اثارها الممكنات الوجودية اذ لا يكون

لا يكون المعدوم اثر القدرة وان كان مقدورا فيصح التعليق بها كما اذا كانت
بمعنى التقدير وهذا يصلح مرجحا لحذف المضاف لان المنا هو على الاثر الموجود
لا مطلق المقدور قوله وهو ابطال الكلام اطلاق الملزوم على اللازم فان المعلق
بما لم يعلم وقوعه ابدا بالمعلق فاستعمل الالغاء قوله فانه يكون يمينا فيحنث به من
حلف لا يحلف بالطلاق ولا يعلقه بشيء قوله لعدم حرف الجزاء وهي الفاء مع
وجوبها اذا وقعت الجملة الاسمية جزاء وفيه اشارة الى انه لو قال انشاء الله فانت
طالق بالفاء لا يقع اجماعا والمنتقى بروده الفاء على عدم الوقوع ذكره قاضي
خان قوله لم يقع الا التكليف الواحدة فيه بحث لانه كان ينبغي ان يقع اثنان في هذه
الصورة احدهما المنجز والاخر المعلق بالمشية لان الجزاء تابع للشرط ويمكن ان يقال
المنجز هو ما علق على المشية فانه بسبب تنجيزه هو مشية الله تعالى اذ لو لم يشا لم ينجز هو ابدا
قوله ذكر في النوازل استنباطا تاييد الجواب الذي ذكره من النكتة لان قوله اذ لو صح
لبطلانه عين ذلك الجواب وفي بعض النسخ بالواو والاول اظهر قوله ولو لم يتقيد باليوم
فيه بحث اذ لا دخل للتقييد باليوم في اختلاف الحكم كما يشعر به كلامه بل مداره ان متعلق
المشية وعدمها واحد في المسئلة الاولى وهو الطلاق واحدة ومختلف في الثانية
لان متعلق المشية الطلاق واحدة ومتعلق عدمها مطلق الطلاق او الطلاق
ثنتين حتى لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم
يشا الله تعالى اي طلاقك مطلقا وطلاقك ثنتين لم يقع شيء لما ذكر ولو لم يتقيد باليوم
واعتبر اتحاد المتعلق للمشية وعدمها وهو الطلاق واحدة ولم يطلقها الزوج
واحدة فالقياس ان يقع ثنتان عند موت احدهما كما اشار اليه في المنتقى ويمكن
ان يقال لم يكتف بقوله ولم يتقيد بل فصل وقال بقاله كما الجاء به مبني الامر ليس مطلق
الطلاق قوله ويخالف في النوازل للاشارة الى قوله ولو لم يتقيد باليوم الخ
ووجه المخالفة ان كلام النوازل في صورة عدم التقييد باليوم يدل على عدم وقوع
المعلق بالشرط الثاني اصلا وكلام المنتقى يدل على وقوعه قبل الموت قوله وفي المنتقى
لم يعيد ذكر الطلاق مقدما على الشرط حيث لم يقل وانت طالق ثلثا ان لم يشا الله بل
قال وان لم يشا فانت طالق ثلثا قوله بعضها حروف لم يذكر فيه من الحروف

الا واحدا وعين ان فجميع الحروف لمناسبة اسماء قوله ولما وصف الثانية هذا التعليل
لصاحب الكشف وفيه بحث اذ يلزم منه انه اذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق
يقع ثنتان لانه في وسع القران مع ان الواو للجمعية لا ينافي القران بخلاف
قبل فانه ينافي القران والاوجه ما ذهب اليه حافظ الدين وهو ان القبلية صفة
للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال والايقاع في الماضي ايقاع
في الحال ايضا فيقترنان ويقعان قوله لانها لا تنبئ بالاول فيه بحث وهو ان
هذا الدليل انما يتم اذا كان القبلية مقتضية وجود شيئين يكون احدهما سابقا
في الوجود على الاخر وليس كذلك فان محمد في الزيادات وقال الايري ان قوله
تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والى قوله تعالى قبل ان تنفد كلمات ربي والى
قول النبي عم خللوا اصابعكم قبل ان تخللها نار جهنم اللهم الا ان يقال مولود
اللفظ في جميع ما ذكر وجود البعد والقبل والانتفاء لدليل خارجي يؤيده
ان القبل والبعد اضافتان يتوقف كل منهما على الاخر تعقلا وتحققا قوله له علي
درهم ذكر في فصول البدايع ان هذا لا يصح بل يلزم الدرهمين فيما سوى هذه الصفة
وقد نقله الكمل الدين في شرح البزدوي عن المبسوط واشار اليه صاحب الكشف
ايضا ولم يذكروا فيه خلافا وعلله الجد في فصول البدايع لما اشرت اليه الان من
ان القبل لا يقتضي وجود التعدد وذكر في الحواشي ان هذا في الاقرار لا في الطلاق
فانه يقع الطلقتان في انت طالق واحدة قبل واحدة لمدخول بها لانه لو لم
تقع الثانية لزم الغاء قوله قبل واحدة لاحتمال ان يقصد نفي الثنتين على رعاية النفي
وعلى انها يتعدد الجاه ينتهي الحل باخرى ان كانت امة واخرى بيع ان كانت حرة
بل لان المراد بمثله عرفا واحدة قبل واحدة اوقعها كذلك اذا وقعها وايا ما كان
يقع ثنتان وقوع الاول وانما نفهم ذلك لكونها في يده كالاول بخلاف له علي درهم
قبل درهم لان الاقرار خبر يقتضي المخبر به والامر قبل هذا وقد عرفت امكان دفع
التعليل فلنتذكر قوله الحضر وعنده للحضرة لعل هذا على حذف المضاف ان جعلت
اللام صلة الوضع المقدر اي لمكان الحضرة مقصدا وعند ظرف لا مصدر وحذف
المضاف شايع ثم المراد من الحضرة اعم من الحضور الحسي نحو فلما راه مستقرا عنده والمعنوي

والمعنوي نحو قال الذي عنده علم من الكتاب وكسر فاء عند اكثر من ضمها وفتحها ولا يقع
الا ظرفا او مجرورا بمن وقول العامة ذهبت الى عنده لحن واما قول بعض المقلدين
كل عندك عندي لا اساوي نصف عندي ومثل قولهم لولا حد هذا عندنا غير جائز
وفي اسم حتى يكون لكم عند فقال النحوي انه ليس كذلك بل كل كلمة ذكرت مرادا بها
لفظها فسايغ ان يتصرف بتصرف الاسماء وان يعرب ويحكى اصلها ولكن الاكثر
الحكاية صرح به الرضي فان قلت ذكر في المفصل ومغني اللبيب انه عندي مال وان
كان غايبا فلا نقول لديه مال الا اذا قال حاضر فيفهم ان عند ليس للحضور قلت
الظاهر انه اعتبر فيه الحضور المعنوي قوله ولا يدل على اللزوم وذكر في المبسوط
انه في اصل الوضع للقرب فيحتمل القرب يدا بيد فيكون امانة ويحتمل القرب ذمة
فيكون دينا فلا يثبت الا الاول وهو الوديعة قوله ط كلام حيث قال بعد قوله
باب حروف الجر وفي هذا الجنس اسماء الحروف ثم قال بعد ذلك حروف الشرط قوله
ونحوها كعموم الاوقات والاحوال قوله في امر على خطر الوجود اي بالنظر الى
حالة في نفسه وفرض الكلام معولا على السامع يجوز عليه الشك والترديد فلا يلزم
امتناع وقوعها في كلام الشارع بناء على انه ليس بالنظر الى علم الشارع لا العلم بالوجود
والعدم قوله فلا ميراث لعدم العدة قوله لا يتصور الوقوع ولذا قال في النوادر
لا يطلق قوله قبيل الموت اي زمان ان لا يسع بصيغة التطليق ويسع الوقوع فيقع
الطلاق ولا ميراث لان الفرقة مع قبله قوله كرهه اي ضربه قوله واستغن ما
اغناك ربك بالغنى ما مصدرية اي استغن مدة اغناء ربك اياك متعلق باحد
الفعلين والاقرب تعلقه بالاول بالحاء ويحتمل ان يكون بالجيم على ما ذكره الشارح
ويحتمل ان يكون بالحاء المهملة اي تكلف المشقة قوله قد كنت قوما السقر ربما
نصب على الظرفية اي في الزمان السابق ومثريا حركاه اي كثير المال يعني اثرى الرجل
كثرت امواله ومثرو للتاكيد ويجوز ان يكون بمعنى ذا ثروة اي كثرة على ما ذكره
الشيخ ومثرو لا خبر اخر وكذا ما بعده وعف بكسر العين من عف عن الحرام يعف عفا
وعفافة اي كف وعفا قد بضم العين بقية اللبن في الضرع وكذا العف بالضم كذا
في الصحاح قوله بدليل استعماله فيما ليس بقطعي لا يخفى اذ كان الاستدلال بمجرد استعماله

بما ليس بقطعي كما ان نظر الا انه لاندفاع اذ غاية ما لزم منه اشتراكه بهذا الاستعمال بينهما ويلزم اتحادها
ح في الحرف فكيف وقد يستعمل اذا في القطعي كما يستعمل اذ فيه فلم لا يجوز بانه اسم كذا
فانه اجيب بانه على سبيل تنزيل المقطوع منزلة المشكوك لنكتة اجيب بمثله في العكس
والاقرب في الاستعمال ما قيل ان اذا في البيت قد جرت المضارع ودخلت الفا في
جوابها ودخلت على امر مردد وهذه علامة ان معناهما وجواب هذا ظاهر ما ذكرنا تم
قوله وجوابه ظاهر قال في فصول البدايع هذا الجواب ليس بشيء لان القول بالنقل عند
عدم الحقيقة والاصل تحققها فطريق النقل كذا والنكتة ثبات المقام والقول لوجود
النكتة من ابهام العكس في طريق انه اذا اشترك بمعنى الوقت وقوله كذا نعمول مطلوقا اي
نقلا لا محضوصا موافقا للمذكور ومعنى كونه نحي ابهام العكس هو ان كل معدول عنه وصفه
فله نكتة لا ان ما فيه نكتة معدول عنه وصفه في قوله والاصل تحققها نظر لان الحقيقة
انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل وهو الاشتراك اذ قد اجمعوا على ان المجاز
خير من الاشتراك فالا ولى ان يسقط ذكر العود من البين ويقتصر على النقل من الثقات ويعاضد
نقل ائمة اللغة بذلك قوله بعضاف الى جملة فعلية واما دخلت على الاسمية فنحو قوله
تع اذا السماء انشقت لانه فاعل فعل محذوف على شريطة التفسير واما قوله اذا باهلي
تحته فتطلبه لولوها فذلك المرجح فالتقدير اذا كان باهلي وقيل حنظلية فاعل
استقر وباهلي فاعل المحذوف وتفسيره العامل في حنظلية ويرد مانه فيه حذف المفسر
والمفسر معا وليس مثل الى المظروف يدل على المفسر بل انه لم يحذف قوله على انه بدل من الليل
لا يخفى انه على البدلية يخرج عن ظرفيتها ويكون بمعنى الوقت المنصوب محلا على
انه مفعول به كالليل فنفي قوله بمجرد الظرفية مسامحة والتوانه يستعمل لمجرد الوقت من
غير اعتبار تعليق فلا ينافي البدلية قوله لفوات معنى الابهام اللازم كان ارادانه
الابهام ليس بلازم له والا فالابهام في قولك اذا خرجت خرجت يتحقق كما في متى تخرج
اخرج قوله لا يقال قال صاحب الترجيح السؤال وما يترتب عليه مبني على انه اذا
عند البصريين للظرف فقط حقيقة وليس كذلك بل المنقول عنهم انه اذا ظرف لما يستقبل
من الزمان وفيه معنى الشرط فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز قوله ههنا يستعمل الا في
معنى الظرف لا يقال قد صرح فيما قوله وقد يستعمل الشرط انه يستعمل فيه لانا نقول المعنى وقد

وقد يستعمل للظرف المتضمن لمعنى الشرط ويدل عليه قوله قيل لمجرد الظرفية اي الخالي عن تضمن
الشرط قوله لكن تضمنت معنى الشرط قال في فصول البدايع فيه بحث لان جواز تضمنها
عند الابهام كما صرح به النحاة فعند انتفائه لا ينتفي لا يقال بتعيين الوقت في اذا غير
مناف لغايته انه يكون اذا اكرمني اكرمتك بمنزلة انه اكرمتني وقت الصباح اكرمتك
لانا نقول ذلك تعيين للشرط وهذا الوقت فيه حكم بهما ويمكن ان يدفع بانه يكفي في التضمن اعتبار
معنى الشرط في الجملة وهو متوقف على ما يوجد فيه تقييد حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة
فلا يلزم اعتبار كمال الشرط المستلزم للابهام وبالجملة معنى الشرط يفهم من مجموع الكلام
كما اشار اليه المحشي لا من نفس اذ والا لم اشترط الابهام فيه قوله ومعناه ما ذكرنا حمله
على هذا لان المختار انه لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز سواء وجد التنافي اولا
قوله من انه من عموم المجاز فيه بحث لان العموم على الوجه الذي اورده باعتبار
شمول الكل للاجزاء والمتعارف في عموم المجاز باعتبار شمول الكلي للجزئيات قوله من
جهة انه قد يستعمل في الاكثر قد صرح المحققون من النحاة بانه اذا قد يخرج عن
الاستقبال ويكون للماضي والحال ومثلوا للاول بامثلة من جملتها قوله تع واذا راوه
تجارة او لهوا انفضوا والشارح اشار بقوله من جهة انه قد يستعمل للاكثر الى جواب
وهذا الجواب اشار اليه القاضي بحث الدين شارح التسهيل حيث قال المراد من ذلك حكاية
ما كانوا عليه وما هو شانهم وديدنهم والمعنى حال هؤلاء انهم اذا راوا التجارة او لهوا
كان منهم ما ذكر وفيه بحث لان هؤلاء المخبر عنهم من الصحابة الذين هم خير القرون بشهادة
الصادق المصدق ولا يليق بهم مثل هذا الفعل الذي يجادله عادة من الخصال الذميمة
القبيحة قوله متى تاته تعشو لعشوت اعشو عشوا اذا استدللت عليها ببصر ضعيف
والمعنى متى تاته حال انك مستدل على ضوء ناره ببصر ضعيف تجد خير نار يوقدها
خير موقد قوله والتعجب منهم التعجب راجع الى مذهب الكوفيين او بعض البصريين واما
جمهورهم فلم يجعلوا اذا للشرط المحض ولم يقطعوا منه معنى الظرف وفي كلام صاحب
الكشف ما يدفع هذا التعجب حيث قال وكلمة اذا اذا كانت لمعنى الوقت انما يستعمل
في الامر الكائن او المنتظر الذي لا بد فيه عادة او شرعا نحو محي الغد او القيام الى الصلوة
فلو لم يحمل كلمة اذا ههنا على قوله واذا يصيبكم خصاصة بمعنى الشرط او بمعنى الوقت

فيهما لما جاز استعمالها في الامر المردد بخلاف متى فانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا
محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها فان قيل ينبغي ان
يحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزنا بها كما في متى قلنا لو ذلك يلزم منه
ترك خاصة وهو الدخول في الامور الكائنة اذ الكائن بمعنى الوقت كما ذكرنا انتهى كلامه
وقد يجاب ايضا بان الكلام محمولا على الشرط على خلاف الاصل يلزم من اثباته في متى
بالجزم الشائع بكثرة خلاف الاصل فانه اعتد وجعلوه الظرف المتضمن للشرط ويلزم من
اثباته في اذا الجزم النادر تقليل خلاف الاصل فيما انه اعتد مع امكان الفصل بالظرف
المتضمن للشرط فليتأمل **قوله** فعندهما اذا مثل متى وعنده مثل ان هذا لم ينو
الشرط او الوقت واذا نوى كما نوى **قوله** فان قيل ظاهر هذا السؤال معارضة وجاء
الجواب النقض التفصيلي لمنع مقدمة معينة وهي وقوع الشك في تعلقه لما ورد المجلس
بسبب تقييده بالمجلس **قوله** ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك اندفع بمنع هذه
المقدمة التي هي مبنى الفرق ثم توهم المعارضة بانه وقع الشك في وقوعه في المستقبل لانه
احتمال كونه اذا بمعنى متى او وقت الشك فيه فينبغي انه لا يقع فبطل في الحال وذلك لان وقوع
الطلاق في الحال يستدعي وقوعه في المستقبل بحكم استصحاب فلا يبقى لتلك المقدمة التي
مع انها المبنى للاستدلال والا فالشك في الطرفين فلا يتجه ترجيح احدهما بخلاف ما اذا
قيل بوقوعه عند الموت لا قبله فانه يناسب ذلك الاصل **قوله** انما يثبت على خلاف
الاصل قيل بل الاصل هو عدم التقييد بالمجلس لانه ليس في هذا الكلام ما يدل على الزمان
ولكن ما لم يحكي وقوعه لا في جميع [illegible] الزمان ولما كان تقديره ضرورية
لم يكن له عموم بجميع الازمنة والمجلس اقرب فتخصيصه بزمان مخصوص زمان المجلس **قوله**
الا انها تدل على احوال ست في يد العبد قال صاحب الترجيح فيه نظر لانه يقال كيف
قرأت القراءة في الصلوة والمراد اجهرا ام اخفيتها في يد العبد ويكون صليته
والمراد معها الشكل انها ام مقتصر في التعديل ولا شك في كونها من كيفيات في يد العبد
انتهى وانت خبير بجواب ان يحمل مثل هذين المثالين من قبيل المجاز اذ ثبت الاصل
بنقل الثقات **قوله** والكهولة والشيخوخة مدة الكهولة من خمسة وثلثين او اربعين
الى ستين والشيخوخة بعدها **قوله** الا اذا اضيفت اليها ما صنعوا هكذا في انما وحيثما

وحيثما فيهما كانا قبل دخول ما عليهما من الاسماء الاضافية فلما ارادوا نقلهما من الاضافة
الى المجازات ادخلوا عليهما ما للابتداء بالنقل كذا في الاقليد **قوله المص** فان استقام
والا نطلقت الاظهر لانتظام الكلام ان يقال كيف سؤال عن الحال فان استقام فيها
والا فان استقام المعنى المجازي بان يصلح تعلق الكيفية بمجرد الكلام يحمل عليه
والا بطلت كانت حر كيف شئت واما كلام المص فمعناه قوله فان استقام والا
فبطلت يشعر بان قوله انت طالق كيف شئت مما استقام فيه السؤال عن الحال
ولا يخفى انه ليس السؤال عن الحال كما صرح به في الشرح وحمل الاستقامة على ما ذكره يحتاج
الى انه يراد بها الاستقامة باعتبار المعنى المجازي المذكور وفيه تكلف **قوله** لقائل
ان يقول الجب عنه بان الكيفيات في الاعتاق لا في العتق اذ هو وصف شرعي ثبت
الى المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بعد الوقوع بخلاف الطلاق فانه يختلف
بعد الوقوع كيف وقد صرح معتبرة بخلاف بل مقصوده انه جعل المص انتفاء
الكيفية بالنسبة الى العتق موجبا لعدم صحة تعلق الكيفية مطلقا وليس كذلك بل يوجب
عدم صحة التعليق وبطلان التفويض عندنا حتى لان عنده لا يتعلق الاصل بالمشية
فيقع وبعده وقوعه لا مشية لعدم الكيفية بعد الوقوع واما عندهما فيجوز ان
يتعلق الكيفية بمجرد الكلام فلا يبطل التفويض لان عندهما يتعلق الاصل
بالمشية ايضا وثبوت الكيفية وان لم يكن بعد الوقوع لكن صحة تعلقها بمجرد الكلام
ثبوتها مع الاصل ويؤيد هذا ايراد كلام المبسوط وتفريع قوله فعلم انه وبهذا
التقرير يندفع ايضا ما يقال في الجواب من ان الحق نفي كيفيات يصح تحرير العبد بالنسبة
اليها عرفا اذ لا شك انه يختار التحرير بالمال على انه ثم وكونه فلانيا في فيما اذا
قال انت حر كيف شئت غير التحرير بالمال مع ان الحكم على هذا وقد علل في فصول
البدائع اصل المسئلة بان قوله انت حر كيف شئت تفويض الحال الحرية بعد وقوع
اصلها ولا مساغ لذلك فيلغو كما في انت طالق كيف شئت في غير المدخول بها ولا
يخفى انه قريب من الجواب السابق وقد عرفت **قوله** انما تم على اصل ابي حنيفة رحمه
فعلم انه بطلانه قال صاحب الترجيح لا دلالة لكلام المبسوط على هذا بل لا يدل
الا على اشتراط مشية اصل الحرية عندهما في لا يلزم من بطلان الكيفية بطلان مشية

الاصل عندهما واما عند ابي حنيفة رحمه الله فالمشيئة ما تعلقت الا بكيفية الصدر فاذا بطلت
الكيفية بطلت المشيئة لانها ما تعلقت الا بها وقد عرفت اندفاعه في التقرير السابق **قوله**
ويطلق في انت طالق كيف شئت فيه بحث وهو ان كيف شئت قيد لما قبله وهو مقرره
بالامرية فكيف يعطي لما قبله حكم قبله قيل ولعل هذا هو السر فيما اختاره الامامان و
الجواب بان التقييد المستفاد من كلمة كيف لا يعرف للاصل لانها انما تدل على تفويض
الاحوال والصفات دون الاصل بحكاية اذ لا اشكال لو لم يكن كلمة كيف في قوله
انت طالق كيف شئت المدخول بها يقع الطلاق الرجعي وبعد ذكرها لا يتعين ذلك
وهو ظاهر **قوله** ان لم ينو الزوج ههنا سوال مشهور وهو ان المنقول انه لا
يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها وجب ان يستقل باثبات ما فوض اليها
اعتبارا بسائر التفويضات فالظاهر ما روي عن ابي بكر الرازي عن الطحاوي ان نية الزوج
ليس بشرط وانها ان تجعل الطلاق ثانيا او ثلثا في قول ابي حنيفة قال صاحب الهداية
ناقلا عن الفوائد الظهيرية وقد راجعت المحول لحل جواب هذا الاشكال بما قرع
سمعي جواب فيجب التعويل على ما ذكره الطحاوي واجاب عنه شيخ اكمل الدين في شرح
البزدوي بالفرق بين هذا التفويض وعامة التفويضات لان المفوض مشروع
بين السوية والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احدهما بخلافها **قوله** وصار
تعليق الوصف تعليق الاصل فيه بحث من وجهين الاول انا سلمنا ان تعليق
الاصل تعليق التابع لكن كل من الاصل والوصف ههنا اصل من وجه تابع من وجه
اخر كما نبينا فما يلزم من تعليق الوصف تعليق الاصل لو كان يلزم من تعليق احد
الاصلين تعليق الاصل الاخر فلا بد من بيان الملازمة اللهم الا ان يقال لما كان كل
منهما اصلا وتابعا من وجهين صار بمنزلة المتضايفين فاذا علق احدهما بشيء
لا بد ان يتعلق الاخر به ضرورة ان تابع الثاني ما ذكر اكمل الدين في شرح البزدوي
وهو ان الاستواء من جهة لو اوجب كون تعليق احد المستويين تعليقا للاخر لزم
انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا ينقسم الى جائز وفاسد
وباطل بيان الملازمة ان الربو مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها غير
مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا يقبل الاشارة صحا فلو كان ما ذكرتم صحيحا

صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع فيكون باطلا لا فاسدا او لكان
الوصف مثل الاصل فيكون الربو جائزا لا فاسدا وليس كذلك بالاجماع **قوله**
واما ثانيا فقد يجاب عنه بانا لا نسلم ثبوت عدم الانفكاك يوجب استلزام تعلق احدهما
بالمشيئة تعلق الاخر بها لجواز تعلق احدهما بها بدون الاخر مثلا اذا قال الزوج
اوقعت طلاقا وفوضت كيفيته اي كونه رجعيا وبائنا الى مشيئتك فالكيفية يتعلق
بمشيئتها دون الطلاق وانما نشأ هذا الوهم من ايهام تعلق قول المص فاذا تعلق احدهما
لعدم الانفكاك وليس كذلك بل يتعلق بقوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية ومعنى
المساواة امتناع قيام العرض بالعرض وانت خبير بان التفريع اذا تعلق بقوله بل هما
سواء لزم بثبوت المعية في قوله لكن لا انفكاك له نتامل **قوله** واما رابعا هذا
الاعتراض انما هو على قول المص لكن انفكاكه لكن في قول الشارح واما ما ظنه المص
من انه اسناد ذكره على قيام العرض بالعرض متفرع عليه لا يخرج عن تخالف ثم انه انما
يتوهم وروده لو تعلق قول المص فاذا تعلق اه بقوله لكن لا انفكاك واما اذا تعلق
بل هما سواء فلا وفي بعض النسخ الشرح بعد الاعتراض الرابع هكذا ودفع ان الطلاق
لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه ضرورة **قوله**
فذ ريق تفسير الصريح وهو ما ظهر المراد منه والكناية ما استتر المراد منهما ولا يفهم الا
بقرينة وكل منهما اعم من ان يكون حقيقة او مجازا **قوله** يعني ان الحكم الشرعي فيه
بحث وهو ان الحكم المذكور للصريح انما يظهر في الثلث الذي جدهن جد وهزلهن
جد وهي الطلاق والعتاق والرجعة لا في الجميع حتى ان البيع بالتلجئة اذا ثبت
باتفاقهما او بالبينة يصدق مدعيه قضاء **قوله** واحتاجت الى النية يعني انها
وان كانت صريحة الا انها اشبهت الكناية من حيث ابهام المحل فاحتاجت الى النية لذلك
وبهذا يندفع ما يتوهم من ان هذه الالفاظ لما لم يكن كنايات حقيقة كانت صريحة فينبغي
ان لا يحتاج الى النية كما هو حكم الصريح **قوله** حتى يلزم كون الواقع به رجعيا كما قاله
الشافعي اذ لا يقع بالفاظ الكنايات عنده الا الرجعي هذا ويمكن ان يجاب عن اصل السوال
اعني لزوم كون الواقع بالفاظ الكنايات رجعيا بعد تسليم ان الكنايات حقيقة في هذه
الالفاظ بان يمنع ان المراد المسبب هو الطلاق حتى يلزم ان يكون رجعيا بل بينونة

وصلة النكاح ولا تم انه يتبين طلاقا رجعيا قوله الا انا استرينه المراد فهذه الالفاظ
على هذا التفسير كنايات مصطلحة عندهم فبقي اصل السوال ويندفع الجواب قوله
ولم يشترطوا حتى يندفع السوال المذكور اعني لزوم وقوع الرجعي بها بان اللازم اعني
البينونة مراده ايضا فلذا يقع البائن قوله ولا ينافي ذلك اذ البينونة واقعة قطعا
وجواز ارادته لا يستلزم وقوعها لا يقال اللازم انه يجب في الكناية المصطلحة كونه
المعنى الحقيقي لازما وملزوما معا وكلا الامرين منتف هنا فلا يكون كناية مصطلحة
عليها قوله وهنا بحث يمكن ان يجاب عنه بانه يقال هذا البائن انما يكون كناية
عن الطلاق الملزوم للبينونة لا عن مطلق الطلاق فيلزم البينونة لاستتباعه لها
فيثبت الطلاق بصفة البينونة قوله وهو انه لو سلم اشارة الى المنع بناء على مذهب
البعض وهو الاكتفاء بجواز ارادة المعنى الحقيقي كما سبق ولا يرجع اليه الصدق والكذب
قيل عليه كلامنا في الانشاء ولا احتمال للصدق والكذب فيه فعدم رجوعهما الى الموضوع
له في الانشاء لا يدل على عدم ارادته فيه وجوابه ظاهر لان الشارح لم يجعل عدم رجوع الشارح
الصدق والكذب اليه في الانشاء دليلا على عدم كون المعنى الحقيقي مرادا فيه بل معنى كلام
ان عدم كون الموضوع له حقا في اطلاق الكناية متحقق عندهم مسطور في الكتب
ولذا لم يرجع الصدق والكذب في الاخبار اليه وهذا الكلام صحيح لا غبار عليه قوله وظ
كلامه انه صرح بان قوله الا في اعتدي استثناء من قوله فيطلق وهو متفرع ظ على قوله
فيراد بالبائن معناه اه وانما قال ظ لاحتمال كونه متفرعا على قوله ويتبين بموجب الكلام
الا انه ليس بظ قوله قد يكون لازما منفردا واما قوله فيما تقدم المراد باللازم ما هو
بمنزلة تابع الشيء فمعناه ما هو التابع بحسب القصد ولا ينافي التقدم بحسب الوجود قوله لان
طلاق فيه بحث لان الكناية على جواز المعنى الحقيقي بل بحيث يمتنع كما مر تحقيقه قوله
واجيب بان الشرط هذا الجواب تصحيح جوابا عن طرف عامة الفقهاء المكتفين في اطلاق
اسم السبب على السبب بالاختصاص المذكور لا عن بعضهم القائلين بالقاعدة التي ذكرها
المص في بحث المجاز ولا محذور اذ ليس في كلام الش ما يدل على ان هذا الجواب يتم على
جميع الاقوال وقد اجيب ايضا بان المراد من السبب العلة مطلقا كما يقال النكاح سبب للحل
والطلاق سبب لوجوب العدة شرعا كما ذهب اليه الفقهاء والدخول شرط فلا يرد

تخلف

تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها واستعارة الحكم للعلة يجوز مطلقا قوله مختص
بالطلاق لا يوجد في غيره فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة هكذا اجاب الامام حافظ
الدين وصاحب الكشاف المنار وهذا حق على مذهب الامام ابي حنيفة رحمه الله حيث جعل المجاز
خلفا عن الحقيقة اما على مذهب صاحبيه حيث جعل خلفا في الحكم فلا يتم اذ هذا الكلام
لا ينعقد بحكم الاصل اذ لا يتصور وجوب العدة قبل الدخول فلا يصلح ان يكون خلفا
عنه كما في يمين الغموس فانها لما لم ينعقد لايجاب حكم الاصل وهو البر لم ينعقد المجاز
الخلف عنه وهو الكفارة كما في عبد اكبر سنا قال هذا ابني كذا في شرح البديع للاصفهاني
قوله مرفوعة او منصوبة او موقوفة هذا هو الصحيح وعليه علامة المشايخ وقيل انما يقع
الطلاق اذا كان واحدة بالنعت حتى يكون نعتا لمصدر محذوف اما اذا قال واحدة
بالرفع لا يقع شيء وان نوى وان لم يعرب واحدة يحتاج الى النية كذا في الكافي قوله
وقد مثلوا يعني مثلوا له بالايات المذكورة مع كونها مسوقة للايجاب حتى يقصد بها
فلو كان عدم السوق شرطا في الظ لما صح تمثيلهم بهذه الايات قوله اي احدهما على
سبيل منع الخلو ولو اكتفي باحتمال التاويل لكفى قوله من الخاص نصا لان الخاص
لا يحتمل التخصيص اصلا قوله ما يدل على هذا اي على كون الاقسام متباينة حيث
قال في الاعتراض على كلام القوم قابل النسخ والحكم غير قابل له قوله لان الوضوح
فوق الظهور اعترض عليه بانه لا يجوز ان يكون المراد بالوضوح ههنا ما فوق الظهور
والا يلزم ان يوجد واسطة بين الظ والواضح لم يسم بشيء من الاسماء وهو ما فهم
المراد به ولم يرد بانه سيق الكلام لاجله فالجواب ان الزيادة ههنا في الزيادة التي
في قولهم زاد الدينار على الدرهم لا التي في قولهم زاد الدرهم كذا سمعت من الاستاد و
بهذا يندفع ايضا الاعتراض بان الزيادة لما قيدت بكون سوق الكلام لا تستوي
ذكر الظهور والوضوح قوله دال على انه زيادة رده صاحب الكشف حيث قال
وليس ازدياد وضوح النص على الظ بمجرد السوق كما ظنه الذين بين قوله تعالى وانكحوا
الايامى منكم مع كونه سوقا في الطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد السامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما
بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض بل الازدياد بان يفهم منه معنى لم يفهم

التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه

من الظ بقرينة لفظية ينضم اليه سباق او سياق يدل على انه قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق
وفيه بحث اما اولا فلان قرينة السوق يمنع احتمال الغير المسوق لم فيزداد به المسوق له
وضوحا واما ثانيا فلان القرينة لا يختص باللفظية فلعلها حالية واما ثالثا فلان
ما ازداد وضوحا بانضمام معنى اخر هو تمام المراد لا مفهوم الظ كما هو الظاهر من تعريف
النص قوله من اولت الشيء صرفته ان كان التاويل من الاول بمعنى الانصراف
فالتضعيف للتعدية وان كان من الايالة والصرفة فهو للتكثير وكلام الشارح ظ
في الاول قوله واذا حرم التفسير بالراي فلم اشارة الى قوله عم من فسر القران برايه
فليتبوأ مقعده من النار فلا حاجة الى ما ارتكبه بعض الشارحين من انكار صحة الخبر لما
وجد ولظاهره مخالفا لما عليه عمل الامة وقيل التفسير بالراي ان يحمل الراوي على ما
يراد بعقله بالتامل فيه دون ان يتفحص عن ذلك بالعرض على ما ظهر تاويله بالمرفوع
وبالمتواتر وقال قوم ذلك في المتشابه الذي ليس للعقل حاجة الى معرفة باقية فكونه
نفيرع نازلة منزلة العلوم قوله اذ ليس المراد الوجوب حتى يكون الاية ظ في
وجوب النكاح لا في حله قوله متاخرة عن تلك الاية فيه بحث اذ الظاهر ان الاية
المذكورة ظ في حل النكاح سواء كانت متاخرة عن تلك الاية ام لا اما على الاول
فظ واما على الثاني فلانه لو كان نصا فيه لزم التكرار في الاية الثانية لانها
مسوقة لايضاح لبيان حل النكاح الا ان يوجه بانا قيدنا بكونه مسوقا لاجله
فلتامل قوله فالمثال الاول المفسر هو قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فيه بحث
وهو ان اللام في الملائكة يحتمل العهد ونعم هؤلاء المعهودين الذين منهم ابليس
كما قال طائفة انهم غير الكروبيين فمع هذا الاحتمال لا يصير مفسرا وعدم قرينة العهد
مع ان الاصل عند الاصوليين عمم قوله وان شرط ان يكون ظاهرا اي يقول المراد
الثالث وهو عدم قبول النسخ اما باعتبار لفظ دال على الدوام واما من جهة مفهوم
في نفي الفرق بين الاثنين وذلك لان مفهوم قوله تع ان الله بكل شيء عليم لا
يقبل الكذب والغلط وان قطعنا النظر عن كونه اخبار الله تع لقيام البرهان
العقلي على صحته بخلاف قوله فسجد الملائكة كلهم فانه اذا قطع النظر عن كونه اخبارا
منه تع لا يجزم العقل بثبوت الكلهم الا ان يقال هذا المعنى الخاص لا يفهم من اللفظ قوله

من غير نظر الى قوله فسجدوا لا يقال اذا قطع النظر عن قوله فسجدوا يكون الثاني
مفسرا ضرورة انه يشتمل على الظ والنص ايضا ومن غرضي النص على ما بين الاقسام لانا
نقول المفسر هو الملائكة مقيدا بقوله اجمعون كما ان النص مقيدا بقوله كلهم مع كونه
ظاهرا في نفسه وهذا بمنزلة قوله فانكحوا ما طاب لكم الاية فانه ظ في نفسه نص باعتبار
قيده قوله والمحكم لا يقال المحكم لذاته كيف يكون محكما العزم الابدي انه الواجب لذاته
لا يكون واجبا لغيره لانا نقول لا امتناع في تعدد العلل الشرعية واجتماعها على
معلول واحد كما سياتي في القياس ان شاء الله قوله اي ثبت قطعا ويقينا قيل
لا وجه لذكر اليقين في شرح قوله النص والكل يوجب الحكم لما سيصرح به في اخر هذه
المباحث قبل التقسيم الرابع من ان الظ والنص يفيدان القطع دون اليقين والجواب
ان المراد باليقين هنا معنى القطع والطمانينة التي توجد في اليقين ايضا وهي التي
ليس فيها احتمال ناش عن دليل ويدل على استعمال اليقين بهذا المعنى سياق كلام
في الفصل الذي عقد لبيان احكام حكم العام قوله وعند البعض حكم الظ قيل لا
لا مخالفة بين ما ذكره المص وبين ما ذكره هذا البعض لان معنى قول المص ان الكل
يوجب الحكم انه يوجب العمل لا انه يحصل القطع واليقين بان المراد هو هذا وثبوت
الحكم المنفي فيما نقل عن البعض معناه ثبوت ان الحكم هو هذا لا وجوب الحكم اي
العمل قوله جمعا بين الدليلين يحمل الظ فيه بحث اذ لا شك ان المراد بالجمع بينهما
يحمل كل منهما على ما يجب في الجملة لا بالعمل بالظ والنص من حيث انهما ظ ونص
ميلا لان كون الكلام ظاهرا ليس بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذي حمل الظ عند تقديم
النص بل بالنسبة الى المعنى ظهر كونه مرادا فاذا قدم الظ على النص ميلا بان اريد
الظ على الظ واول النص لكان جمعا بينهما بالمعنى الذي ذكره وان لم يتحقق
فيه العمل بالنص من حيث انه نص لا يقال العكس اولى لقوة النص لانا نقول فحج
يرجع الى الدليل الاول اعني قوله لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى قوله
اما النص للفظ جعل ضربا لغفلة الى اللفظ بعد ما جعل ضربا في خفي المراد لان المتعارف
عند الاصوليين وهو المذكور في اصول فخر الاسلام ان الخفي ما خفي مراده بعارض
غير الصيغة فهو في مقابلة يجب ان يكون المشكل ما خفي مراده لا لعارض بل لنفس الصيغة

فان دفع اعتراض صاحب التوضيح بوجوب رجوع الضمير الى المراد قوله فهذه الاقسام
متباينة بلا خلاف بتباين الثلثة الاخيرة ظاهر حيث اعتبر في الناسخ نفي ما ثبت للمتقدم
مما ادركه عقلا ونقلا اصلا كالمشكل والمجمل واما تباين الخفي مع الثلثة فبان يعتبر
فيها انتفاء الخفاء العارض وان لم يصرح به فاللفظ الذي خفي المراد منه لعارض و
لنفس اللفظ خفي لا غير قوله اذا دخل في اشكاله اي قبيل المشكل كرجل اغترب عن وطنه
فاختلط باشكاله من الناس فيطلب من يضبطه ثم يتامل في اشكاله ليتوقف عليه بخلاف
الخفي فانه لم يدخل في اشكاله بل هو كرجل اختفى فاذا طلب وجد من غير تامل
قوله لانه في مقابلة الظاهر ذكر في البزدوي ان الخفي ضد الظاهر فعلى هذا يكون المراد
بالتقابل التضاد ولعترض عليه بان اجتماع الضدين على موضوع واحد مح وههنا
قد اجتمعا فان السارق ظاهر فيما وضع له وخفي في حق الطرار والنباش وعن هذا
هرب بعضهم وجعل التقابل بينهما تقابل التضايف والجواب ان اسم الضد في اصطلاح
الفقهاء يطلق على كل من المتقابلين صرح به في التحقيق قوله المص كآية السرقة
فان معنى السارق اخذ مال الغير على سبيل الخفية وهي خفي في حق الطرار والنباش
لا لنفسه بل لعارض قيل هو تغاير الاسامي فانه دليل على تغاير المعاني واعترض
عليه بانا لا نم ذلك فان ليثا واسدا اسمان متغايران ولا تغاير في المعنى فلم لا
يجوز ان السارق والنباش كذلك اجاب كمال الدين في شرح البزدوي بان ذلك
مستلزم الترادف وهو خلاف الاصل سلمنا لكن المراد بالتغاير هو التغاير في
الاستعمال والليث والاسد لا تغاير فيه بخلاف السارق والنباش ورد هذا الجواب
بقوله عم سارق امواتنا كسارق احيائنا دون عايشة رض واجيب بانه
الكلام في الاستعمال الحقيقي ولا نم ذلك فيما ذكرتم قوله لان التطهير اشارة الى ان
اطهروا في قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا من باب التفعل اصله تطهروا قلبت التاء
طاء فادغمت واوتي بهمزة الوصل قوله قلنا لا نم قال الاصفهاني في شرح
البديع في تقرير الجواب سلمنا ان التطهير معلوم لغة وشرعا لكن الاشكال في متعلق
التطهير وهو كونه داخل الانف والفم من ظاهر البدن او باطنه وبمجرد الطلب لم يظهر
فهو شابه المشكل لا الخفي وما ذكره الشارح اظهر لان المشكل هو اللفظ قوله والاختلاف

والاختلاف فيه باق قيل عليه الاختلاف في النباش ايضا باق لان ابا يوسف من علمائنا
ومالك والشافعي يقطعون النباش والتحقيق الذي ذكره جار فيه ايضا فوجب
ان يكون مشكلا ايضا وقد يجاب بان قوله كيف والاختلاف فيه باق سند لقوله
لا نم انه معلوم شرعا فما ذكره كلام على السند وفيه نظر لان حاصل الاعتراض المعارضة
بالمثل اي لا نم ان معنى السارق معلوم شرعا قبل الطلب كيف والاختلاف فيه
باق بعده ولا يخفى انه لا يندفع بالجواب المذكور والحق ان عداية السرقة من امثلة
الخفي لا يخلو لان الخفي على ما فسره وهو الذي ينال من غير الجهد وينال بمجرد
الطلب من غير فكر وههنا لا يتحقق معناه الا بعد الطلب والاجتهاد فان معنى السرقة
في الطرار اكثر وفي النباش اقل فهذا المثال مناسب لتمثيل المشكل كذا في شرح البديع
للاصفهاني قوله عطف على قوله الغموض صريح المعطوف عليه مع ان المص لم يصرح
به الحاصل في كلامه من التسامح لان المعطوف عليه نفس قوله الغموض لا قوله لدخول المشكل اشارة
اما الغموض كما دل عليه كلام المص ولعل مراد الص من العطف المعنى اللغوي اعني مجرد
التعلق بحسب المعنى ومراد الش المعنى الاصطلاحي قوله واكواب اباريق بلا عروة
جمع كوب كذا في تفسير القاضي قوله فاستعار القوارير فيه بحث لان قوله تع قوارير
من فضة كلام زيد اسد اهو تشبيه بليغ عند جميع المحققين لا استعارة صرح به في المطول
والجواب انه كانت تامة لا ناقصة والقوارير حال والمعنى تكونت حال كونها
جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفها وبياض الفضة ولينها وقد اشار
اليها الشارح قوله كالهلوع هلوع من يسرع في الجزع عند اصابة المكروه وفي
المنع عند اصابة الخير قوله اسماء الحروف يجب ان يقطع ان يحمل قوله يجب صفة الاسماء
على معنى ان تلك الاسماء كل واحد منها مذكور على حدة بلا تعلق لها بالاخرى
فالامر ظاهر وان جعل صفة الحروف يكون تسمية الاسماء بالمقطعات من قبيل تسمية الدال
باسم المدلول قوله وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز ليس مراده ان تسمية المص اياها
بذلك مجاز اذ المذكور في كلام المص كالمقطعات فلعل مراده كالكلمات المقطعة بل مراده
ان تسميتها بذلك كما وقع في كلام المتقدمين من قبيل المجاز لانها في حد الاسم ولا عارض
ما يختص بعضه التعريف والتنكير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها فهي اسماء وبه صرح

الخليل وابي علي وما روي الى ابن مسعود رضي انه من قرا حرفا من كتاب الله فله حسنة
والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف فالمراد منه
غير المعنى الذي اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به غير متجدد بل المعنى اللغوي **قوله**
والوجه مجاز عن الرضا وانما جعلوه مجازا عنه لان اثر الرضا يظهر في الوجه غالبا
بالبشاشة **قوله** ويتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله اي يتعلقون
بظاهره او بتاويل باطل طلبا ان يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة
المحكم بالمتشابه وطلبا ان يؤولوه على ما يشتهونه **قوله** وفيه نظر اجيب بان الاليق
تقديره كذلك ليناسب اما الذين في قلوبهم زيغ اذ لم يعهد اما في القرآن بدون ذكر اختها
فيه انه مبني على كون هرنا تفصيلة ولا دليل عليه وبان الناس اما جهال او علماء
ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء فالعلماء اما راسخون وهم الذين لا زيغ في قلوبهم واما
زائغون فاذا بين حال الزائغين بانهم يتبعون ما تشابه منه لا بعلم حال الراسخين
بعدم الاتباع والتوقف فاكتفى بذكر الاول ايثارا للايجاز بقي انه ما حظهم منها
وهل لهم حظ ونصيب فيها ام لا فورد قوله تعالى والراسخون الآية جوابا عن هذا
السؤال لا بيانا لحالهم حتى يكون قرينة لقوله واما الذين في قلوبهم زيغ فيكون
الاليق ان يقال واما الراسخون في العلم **قوله** صالحة للابتداء فيبحث لانه على
تقدير ان يجعل يقولون كلاما مبتدا يجب الوصل لان الفصل توهم خلاف الحق
وكما ان توهم خلاف الحق يجب وصله مع كمال الانقطاع فمع عدمه اولى وانما قلنا
توهم خلاف الحق لانه توهم انه خبر والراسخون وهو خلاف الحق على هذا المذهب
اللهم الا ان يقال الايهام على تقدير الفصل لان الاصل في الواو العطف وعطف
والراسخون على الله ينبغي ان يكون يقولون خبر والراسخون على ما لا يخفى فلا
يجب الوصل على هذا التقدير فليتامل **قوله** بلا اعتبار حذف المبتدا فيه بحث
لان الانسب ان يكون آمنا كل من عند ربنا اي سواء علمناه او لم نعلم قولا منهم الا علم
تاويل المتشابه اذ المناسب بحال من علم ان يقول تاويله كذا وكذا بعد الايمان به واذا
كان كذلك فالانسب لمن لا علم ان يقدر بعد قوله والراسخون اعني من العلماء الغير الراسخين
حتى يكون التقدير هكذا ولا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم والراسخون

والراسخون يقولون اه فيثبت على تقدير الوقف على قوله والراسخون في العلم الا ان يحتاج
الى حذف المبتدا **قوله** حال من المعطوف فقط فيبحث اما اولا فلان الوقف
على قوله والراسخون يدل على عدم الحال لانه على تقدير كونه حالا متصلا والوقف
دليل الانقطاع ويمكن ان يقال الواقفون على والراسخون يجعلون يقولون
ابتداء لا حالا على ان الوقف امر لفظي توقيفي ليس مناط على الانقطاع فقط واما
ثانيا فلانه اذا جعل حالا من المعطوف يلزم ان يكون قولهم هذا شرط العلم بما سوى
المتبع وسواء كان اعتقادا بالمتشابه بكمالها في بعد التشابه ولعلهم وعلم الله ثم ان
اعتبر انه يقتضي اثبات الحكم المنفي عن المستثنى منه للمستثنى لان الاحوال شروط كما مر
فساد المعنى على التقدير بين ظ **قوله** وفيه نظر حاصله ان الكلام السابق صريح في ان
السلف لم يتكلموا في المتشابه وان الكلام فيه انما هو طريق الخلف وليس كذلك بل التاويل
كان في القرن الاول والثاني **قوله** وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين وقد يرفع
ايضا بان القائلين بالتوقف يفسرون المتشابه في الآية الكريمة بما لا سبيل اليه للمخلوق
والمحكم بما يقابله والقائلون بجواز التاويل يفسرونه بما لا يتضح الحق به الا بالتفحص
والنظر والمحكم بما يقابله واستدل على اثبات المذهبين على خلاف التفسير بان الوقف
على الا الله يقتضي عدم علم الراسخين وعدم الوقف عليه يقتضي علمهم وهما متنافيان
مع انهما من السبعة التي من شروطها التواتر والجواب ان الوقف من قبيل الاداء وقد
عرفت انه لا يلزم التواتر فيه **قوله** بالمسئلة ليس كما ينبغي بناء على ان هذا البحث
من مسائل علم الكلام اذ قد تقرر في كتبه ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين عند المعتزلة
وجمهور الاشاعرة والحق انها قد يفيده بقرائن فيكون من المبادي الكلامية للاصول
الفقه فينبغي ان يعرض مسائلها ويعقب البحث الاول بها لانها معناه الحقيقي ما
هو وانه هل يتعدد اما دلالة واما معرفة المعنى الموضوع فيتوقف على الاستقراء **قوله**
على تقدير بلوغه انشائه الى عدم تغيير التقدم لاحتمال ان يكون الذين ظلموا
بدلا من واو واسروا او فاعلا له والواو للايذان ابتدائه بانه فاعله جمع او رفعا
على الذم ونصبا عليه **قوله** وتوسيط هذا الكلام يمكن ان يقال مراد الشارح
من التوسيط في الشرح التنبيه على ان ذكر التقدم يكفيه في الوقوف انما ذكر التاخير بعده في

المتن لكونها قرينتين في كلام القوم **قوله** فلا يتصور افتراقهما منع ذلك بان تقدم شيء
على شيء انما يلزمه تاخر الشيء الثاني لا تاخير نفسه بل ينافيه فعلم ان التقدم انما يكون
بدون التاخير وقد يجاب بان الغرض قد يتعلق بالتقدم فيكون هو الملحوظ
قصدا دون التاخر وقد ينعكس كما هو المتعين في نفي السياق وانه كان متلازمين
فيه النص بالتوسط على هذه النكتة **قوله** وفيه نظر فيه بحث لان عدم قطعية المراد اذا
كان لاجل احتمال الارادة بغير المعنى الحق فالتواتر لا يدفعه وجزم العقل بامتناع اجتماعهم
على الكذب لا يوجب قطعية الارادة وبالجملة في الخبر احتمالان احتمال الحكم ان لا يطابق
الواقع واحتمال الكل مع طرفيه بغير ما يتبادر منه والتواتر انما يدفع الاحتمال الاول
الغير المتنازع فيه دون الثاني المتنازع فيه وقد يجاب بان الاحتمال الثاني
مستلزم للاول لانهم اذا نقلوا مثلا ان بغداد موجود فهم السامع منه ما هو المتبادر
من ظاهره فان ارادوا من بغداد الموجود معنى غير المتبادر لزم الكذب لان
التبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز فاذا استعمل اللفظ في غير المتبادر بلا
قرينة يلزم الكذب لان المجاز انما يفارقه بنصب القرينة كما تقرر في موضعه والمفروض
ههنا انتفاؤها فيلزم الكذب بالضرورة **قوله** في عبارة النص قيل العبارة

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى

في اللغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اي فسرتها اطلقت على الالفاظ الدالة على
المعنى لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور وهي ههنا كنظائرها اسم للدلالة كما
سيصرح به ثم ليس المراد بالنص ههنا ما مر في التقسيم الثالث اعني الذي يقابل الظاهر
والمفسر والمحكم لان التمسك في اثبات الحكم بكل منها استدلال بعبارة النص بل المراد به
كل لفظ فهم منه المعنى يسمى به اعتبار الغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع
نصوص ثم الاضافة في عبارة النص ونظائرها بمعنى اللام والضمير المجرور في
حصروها عايد الى دلالة الى كيفيته لئلا يلزم تقدير المضاف في قوله في عبارة
اي في كيفية عبارة **قوله** على ما ذكره القوم قول المص وجب ان يحمل كلامهم على
الحصر يشعر بان وجه الضبط غير مذكور في كلام القوم صريحا فلو ضح ذلك يحمل قوله
على ما ذكره القوم من تفسيرها كيلا يرد على وجه الضبط انه مذكور فيه **قوله** وكان كلام
القوم قال الفاضل الشريف لا يخفى انه لا يلزم على المص الا ايراد امثلة القوم وقوله لزعمه

لزعمه بيان ان كلا من الموضوع له بعيد جدا بل المراد انه يفصل ما اجمله القوم من الموضوع
له وجزؤه ولازمه **قوله** كلام المص مشعر قيل فعلى ما اشعر به كلامه يلزم ان لا يوجد
تفرقة بين الظاهر والاشارة وكذا بين النص والعبارة قال بعض الفضلاء سميت
الكناية اشارة لانا لا نفهمه من نفس الكلام بغير تامل وبه يحصل الفرق بين الاشارة
فانه الظاهر وان كان غير مسوق له الكلام كالاشارة الا انه يفهم بنفس السماع ولكن الفرق
بين عبارة النص وبين النص عسير جدا لان كل واحد منهما سيق له الكلام فيصدق
تعريف احدهما على الاخر والاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في المحدود فالتميز بينهما بالاعتبار
وهو ان النص تصرف في الكلام لكن من جهة المتكلم وفي العبارة ايضا تصرف في النظم
لكن من جهة المستدل والتغاير بالاعتبار كاف في الفرق بينهما انتهى كلامه وانت خبير
بان الفرق لما ذكر بين الظاهر والاشارة لا يتاتى على ما ذكره المص من تجويز كون الثابت
بالاشارة نفس الموضوع له وجزؤه اشارة الى الموضوع له وهو محل البحث قال الشيخ
اكمل الدين في شرح البزدوي اتفق ائمة الاصول على ان الاستدلال بالنظم استدلال بعبارة
النص فعلى هذا يكون ما ذكره المص من الاية الكريمة اشارة الى الموضوع والى اجزائه
مخالفا لما اتفقوا عليه لانه نظم في الموضوع له وفي اجزائه بلا شبهة **قوله** وفي بعض
كلام اعترض عليه بانه يقتضي ان لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا اصلا وهو بطلان الخواص
والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به شمس الائمة وقد
تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان يكون من المتكلم حتى ان ما يكون مقصودا لا
يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة فيثبت الحكم الشرعي بما لم يقصده
الشارع ذلك الحكم اصلا ظاهر البطلان فالصواب ما اختاره المص **قوله** الثاني ان الثابت
اجيب عنه بان اللازم المنقسم الى المتقدم والمتاخر هو اللازم لا بواسطة عدم الحكم فلا
ينافي كون الثابت بالدلالة ايضا لازما لكن بواسطتها **قوله** الثالث ان الثابت يمكن
ان يقال المراد بفهم اللغوي ذلك المعنى ان لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية كما في المعاني
القياسية المستنبطة فمعنى ما لم يتوقف عليها يكون معرودا من مفهوما اللغوي
سواء فهم بادنى التامل او بعد امعان فيه اما اذا لم يفهم بعض الماهرين في اللغة وان
امعن في التامل فذلك لا يكون الا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية وقد يجاب ايضا بان

ورود السؤال مبني على ان الامثلة التي ذكرها من دلالة النص وفيه منع اشار اليه المحشي
بعد هذا قبيل امثلة المقتضي بقوله واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما
في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس وفيه نظر لان وجوب الحد في اللواطة اذا لم
يثبت بدلالة النص يكون بالقياس اذ لا ثالث كما دل عليه قول المحشي بدلالة النص ام
بالقياس وقد تقرر عندهم ان العقوبات لا يمكن اجراؤها بالقياس وقد صرح به المحشي
في تحقيق تعريف اصول الفقه **قوله** كوجوب الكفارة فانه ثابت بدلالة النص الحديث
النبوي باتفاق الحنفية حيث اوجبها عم على اعرابي حيث وطئ امرأته في نهار رمضان فا
فالعلة فيه عندنا هتك حرمة الصوم وهو موجود في الاكل والشرب فيجب الكفارة فيهما
ايضا ولما لم يظهر عند الشافعي مع كونه من الماهرين في اللغة ان العلة لم يحكم بوجوبها
فيهما وقد يجاب عنه بان كون العلة لا يفهمه كثير ممن ذكر انه الحكم في المنطوق لاجلها
مع بل غير المفهوم انما هو ثبوت الحكم بها في غير المنطوق مثلا معنى الجناية في قصة الاعرابي
مفهوم بلا اشتباه وانما الاشتباه في ان يتعلق الحكم اعني وجوب الكفارة بنفس
الجناية على الصوم او بالجناية المعتبرة بالوقاع ورد بان الاشتباه في غير المنطوق
انما نشأ من الاشتباه في المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابي ان كان بمجرد افساد الصوم
لزم وجوبها في الاكل والشرب وان كان لافسادها بالوقاع لم يجب **قوله** والحد
في اللواطة اي كوجوب الحد في اللواطة عند الامامين بدلالة نص ورد في الزنا كما سيجيء
تفصيله **قوله** الرابع ان الجزم به قد يتخلف فالجواب عنه بان مراد المحشي بقوله ان الدلالة
انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وهو دلالة النص مطلق الدلالة نزل عليه
سوق الكلام فان المراد بالفهم وعدمه فهم ان الحكم في المنطوق لاجل العلة الموجودة في معنى
النص وعدمه فلا يرد الاشكال بالثابت باشارة النص وبان المراد بفهم كل من تعريف
اللغة فهمه ولو بعد امعان النظر فعدمه لقصوره في الامعان لا يضر **قوله** ولا يخفى ان اقل
مدة الحمل له فان قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا او قوله تعالى وفصاله في عامين اشارة
الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لانها الباقية من العامين **قوله** وتحقيق ذلك ان يعلم ان
المحشي خلط الاصطلاحين وبنى كلامه على اصطلاح المنطقيين **قوله** بدلالة قوله تعالى
لذي القربى لان قوله تعالى للرسول وما عطف عليه فان الرسول لا يسمى فقيرا ثم الابدال

التقسيم الرابع

وعند الحنفية — وعند الشافعية

الا بدلا عما ذكر عند من لا يعطي اغنياء ذوي القربى واما عند من يعطيهم فالابدال عما بعده
او يجعل الغني بمعنى نظر **قوله** لا لمجرد الاحتياج وبعد ليعم المال لان الفقر ضد الغنى
وهو من يملك المال المجرد من يقرب منه فان الصحابة قد يكون في يده اموال وليس بغني و
لذا لا يجب الزكوة عليه **قوله** اشارة الى زوال ملكهم اعترض عليه بان زوال ملكهم انما
فهم من قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم واما النص من اطلاق الفقراء عليهم فهو
من عدم ملكهم **قوله** عن نفي المؤمنين اه قال ابن عباس المراد نفي السبيل في الاخرة وقال
السدي المراد نفي الحجة **قوله** وهو ما يحث الحق به انها كانت اه اجيب عنه بان ثبوت الملك
لهم حال شروع الكفارة في اخراجهم لا حال تحقق الاخراج وهو مراد من يقول بان الاضافة فيهم
مجاز وهذا القدر كاف في تحقق المجاز ويؤيده ان نظم الاية الكريمة يفيد تعليل الحكم
الغني بالاخراج على ما يفهم من ترتب الحكم على الموصول والصلة ومن البين ان علة
استحقاقهم السهم هو الاخراج التام من الديار والاموال واما حين تلبسهم بالاخراج فليس فيه
استحقاق السهم فتوفه لانها لو كانت ملكا لهم غير تام **قوله** وفيه نظر اه اجيب بان المراد
بزوال ملكهم عنها زواله وهو ان لا يمكنهم بدليل قوله بحيث لا يمكنهم وفيه بحث لان الاصوليين
جعلوا ما ثبت بالاشارة في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
لا جعل الزوال بمعنى عدم مكنة ما خلفوا ولا يفهم من اطلاقاتهم انهم ارادوا به ذلك فلا يصح
دعوى المحشي ان الثابت بالاشارة يجب ان يكون لازما متاخرا وانه اخذ هذه التعريفات
من امثلتهم واطلاقاتهم فان اطلاقهم في هذه الاية يدل على عدم وجوب ذلك فليتامل
قوله وعلى الوارث مثل ذلك اه وعلى الوارث عطف على قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن وما بينهما تفسير للمعروف معترض بينهما فكان المعنى وعلى وارث المولود له مثل
ما وجب عليه من الرزق والكسوة اي ان مات المولود له لزم من يرثه ان يقوم مقامه
في ان يرزقها ويكسوها بالشرائط التي ذكرت من المعروف وتجنب الضرورة وقيل هو
وارث الصبي الذي لو مات الصبي ورثه **قوله** والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام
اعطاء الطعام رد على الحنفية في استدلالهم بهذه الاية على جواز الاباحة
بطريق الدلالة وحاصل الرد ان الاعطاء بحسب اللغة يعمهما فلا وجه للفرق في
طريق الثبوت وفيه بحث لان ما ذكر في كتب اللغة من ان الاطعام اعطاء الطعام

بجمع في التفسير

لايدل على الترادف اذ قد صرح الشارح نفسه في تعريف الاصل بانها مشحونة بتفسير
الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها اللهم الا ان يقال الاصل مساواة المفسر للمفسر
بل اتحادهما فلا يحمل على عمومه الا اذا عرف مفهوم المفسر وخصوصه وههنا لم يعرف
لان الطريق اليها نقل الثقات ونقل كتب اللغة يدل على اتحادهما قوله ليس في وسع
العبد قيل فيه منع لان معناه تسليط المسكين على الطعام حتى صار طعاما عاده هو في
وسعه ولو سلم فمعارض بان التمليك بمعنى جعل الغير مالكا ليس في وسعه ايضا لتوقفه
على القبول من جهة المتملك فاذا تعذر الحقيقة ينبغي ان يصار الى اقرب المجازات و
ذلك فيما قلناه لان مرادنا من الاباحة التمكين من الاكل بشرط ايصال الاكل به وهو
قريب من حقيقة الاطعام وبه يتادى الواجب فلا معنى لاشتراط التمليك زيادة عليه
قوله وذلك في تمليكه لان اضافة الوجوب الى العين وان قدر الفعل المناسب
كالاعطاء يستدعي مبالغة في اختصاصها بالوجوب كاضافة التحريم اليها وهو
بالتمليك كما في الزكاة ولان التكفير يقتضي زوال الملك الكفر ليتم الانزجار به واندفاع
الحاجة المعقولة وذا بالتمليك لا بالاعارة وفي الطعام بالاباحة فلا حاجة الى
الزيادة ولم يمكن الحاق الاعارة به ههنا لنقصانها في ذلك بخلاف الحاق التمليك
بالاباحة ثم قوله يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف قال في حواشي الكشاف فان
قيل ههنا وجه ظ وهو عطفه على طعام وجعله اوسط صفة اطعام على ما هو
الظ او صفة مصدر محذوف اي طعاما من اوسط او مفعولا به اي طعاما من اوسط
فما الباعث على هذا الوجه المتعسف المتكلف اجيب بانه اختار ذلك ليكون الكفارة فيما
يتعلق بالمساكين متلائمة اذ الكسوة اسم للثوب فيناسب ان يعتبر في جانب الاطعام
المطعوم بخلاف الاعتاق فانه جنس اخر فليكن باسم المعنى اعني التحرير ومن حاول
رد الكل الى نهج واحد ذهب الى ان التقدير اطعام او الباس كسوة قوله ويفتقر ايضا
الى التقدير اي طعام من اكل ما يطعمون فيه بحث لان التقدير انما يلزم اذا جعل ما موصولة
لئلا يلزم كونه بدل الغلط واما اذا جعلت مصدرية فلا وبدونه يظهر انه على تقدير الابدال
لا يلزم كون المذكورة في كفارة الاطعام ايضا هو العين على ما زعم اولا اللهم الا ان يقال
اعتبار الاوسط انما هو في المطعوم واما اعتباره في نفس الاطعام فلا معنى له الا باعتبار

باعتبار المتعلق فليتامل قوله ولا خفاء في انه غلط يعني لو كان كسوتهم في موقع
البدل من اطعام يكون بدل غلط اذ لا وجه لجعله بدل الاشتمال لعدم الملابسة المصححة
وبدل الغلط لا يقع في كلام الله تع اجاب عنه في حواشي الكشاف بانه قد يعطف على
البدل ويكون المعطوف الاشتمال الى ما نسب اليه المبدل منه فجعله في حكم المنحى ولا يخفى انه
خلاف الظ قوله اذ لا يصح الملابسة المعتبرة الخ لان الملابسة في بدل الاشتمال عند ارباب
التحقيق ان يكون المبدل منه دالا على البدل اجمالا ومتقاضيا له بوجه ما بحيث يبقى النفس
عند ذكر الاول مشوقة الى ذكر الثاني منتظرة له فيجيء الثاني ملخصا لما اجمل في
الاول مبينا له ولا يكفي فيه تحقق الملابسة بغير الكلية والجزئية كما زعمه ابن الحاجب
ومن البين ان مجرد الاضافة الى شيء واحد لا يفيد تلك الملابسة قوله الى جواز
النية بالنهار قيل قصد الصوم قصد الفعل فلا بد من تقدمه عليه فيتقدم النية على
الصوم ضرورة وفيه بحث لان النية ههنا قصد جعل الامساك العادي عباديا
وذا يمكن ان يقارنه بها لا قصد تحصيل الفعل فان وجوده لا يتوقف عليه قوله لان الاصل
اقتران النية بالعبادة فيه بحث لان سياق كلامه يشعر بان عبرة التراخي اولا بالنسبة
الى نفس الصوم اعني الامساك ثم اخذ منه جواز تراخي النية بناء على ان الاصل اقتران النية
بالعبادة ومن البين ان الاول ليس بمراد والظ ان التراخي عند القائل به انما هو لم
في تمام الصيام الى الليل لا في نفس الصيام قوله وهو اسم للركن لا للشرط قيل ان النية
شرط لا ركن وجواز الفصل بالنافي ثبت على خلاف القياس ولو سلم فهو اسم للركن
المقارن للشرط فاذا تاخر الركن بمقتضى ثم تاخر الشرط بالضرورة على ان الاتمام الاتيان
به تاما كلاما كاملا على ما ذكره صاحب الكشاف في اتموا الحج وذلك بالاركان والشرائط
وبهذا يندفع ايضا ما يقال من ان تاخر المجموع لا يستلزم تاخر كل جزء وقد بينا ان
في تمام الصلوة هو الاتيان به تاما بل هو جعله وتصييره تاما وذلك يقتضي سابقه ان
الشروع ولا وجوب للامساك قبل تبين الفجر فتبين وجوب النية فيكون في الاية
دلالة على وجوب النية بالليل كذا في حواشي الكشاف وهي مبنية على ان ثم في الاية
للتعقيب لا للتراخي اذ لو عبر تراخي الاتمام من الليل بين الفجر اذ انقضاء الليل
لم يكن ذلك بالنظر الى الجزء الثاني من الفجر وبعد فتقدم الشروع فيه يتحقق بالشروع

في اول جزء فمن اين يلزم وجوب النية بالليل فتامل قوله وايضا ينبغي ان يوجد
اه قال الشارح في شرح الكشاف اشار ابو جعفر الى دفعه بقوله بعد بين التجلي
بمعنى اباح الاكل الى التبيين وقال ثم اتموا اي بعد التبيين علم انه لا يكون الا في الجزء الثاني
ومعنى ذلك ان انقضاء الليل لا يكون الا بتبيين الفجر لان الشيء انما ينقطع علم
انه لا يكون الا في الجزء الثاني ومعنى ذلك ان انقضاء الليل لا يكون الا بتبيين
الفجر لان الشيء انما ينقطع بضده وهو ممنوع بل الانقضاء قبل التبيين اعني قبل دخول
اول جزء من النهار لكن لا يعلم الا بالدخول وفرق بين تحقق الشيء والعلم بتحققه
وقد يدفع ايضا بان كلمة ثم للتراخي دون التعقيب ليس نصا للقطع بلزوم الصوم
عقيب انقضاء الليل وتبين الفجر من غير تراخ لا يقال فذكر التراخي الا ما كان صورة
وتحمل تراخي النية لانا نقول بل يتبين التراخي بالجملة حذرا من الجمع بين الحقيقة
والمجاز والفصل بين العبادة وبين النية قوله او حكما بان يحصل آه فيه
بحث لانه يدل على عدم جواز الصوم اذا لم يتصل النية باول جزء من اجزاء النهار
حقيقة او حكما وليس كذلك عند الحنفية بل الجواز اذا حصلت في اكثر النهار اقامة
للاكثر مقام الكل قوله لحن الخطاب اللحن فحوى الكلام ومعناه قال الله تعالى
ولتعرفنهم في لحن القول واللحن بمعنى الفطنة وفي الحديث لعل بعضكم الحن بحجته
من بعض قوله المص لان المعنى المفهوم منه اه قال صاحب الكشف واعلم ان الحكم
انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المؤثر في الحكم المنصوص كما عرف ان المعنى من تحريم
التأفيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم
في الضرب والشتم بطريق الاولى ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التأفيف تحريم
الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع لا تقل له اف
ولكن اقتله لكون القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التأفيف ثم ان كان
ذلك المعنى المؤثر معلوما قطعا كما في تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان احتمل
ان يكون غيره هو المؤثر كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهي ظنية قوله
نبه بالمثالين اه يريد انه حصل التنبيه على ذلك بالمثالين اللذين ذكرهما وهذا لا
ينافي حصول التنبيه بالامثلة الاخيرة فلا يرد عليه اعتراض صاحب الترجيح بانه ذهل

ذهل عن هذين المثالين فقال بالمثالين قوله لم يعلم ان الكفارة لاجل الجناية على
الصوم اجاب عنه صاحب الترجيح بان الامام الشافعي لم يفهم ذلك بل زاد عليه ما
اجتهاده لتخصيصها بفعل الرجل ونحن نقول فعل الرجل ليس له اثر في كون الفعل
جناية وانما الاثر لكونه جناية على الصوم فيشترك فعل الرجل والمرأة وانت خبير
بانه اذا زاد عليه اجتهاده ما ذكره لم يكن فاهما ان الكفارة لمجرد الجناية على الصوم وهو
المراد بالنفي قوله بمجرد دخول شيء آه فيه بحث لانه معارض لفساد صوم الرجل ايضا
بمجرد دخول الحشفة في جوفها ثم قيد الحشفة ليس بشرط في المرأة حتى اذا دخل الاصبع
في جوفها يفسد بخلاف الرجل فانه اذا دخل اصبع في جوفه لا يفسد صومه لكن
هذا الفرق لا يفيد فيما نحن فيه قوله ولهذا سكت النبي عم فيه بحث لانه يمكن ان
من جهة ان الزوج اعترف بانه صوم غيره لا يكون معتبرا في الشرع لاحتمال ان
لا تعترف المرأة بذلك ويمكن ان يجاب بان اعتراف الزوج وان لم يكن معتبرا في حق
المرأة الا ان الظاهر على تقدير وجوب الكفارة عليها ان يبين النبي عم لو صح ما ذكره
زوجها فكونه بين ايضا كما ارسل عم انيسا في حديث العسيف الى المرأة كما سيأتي
قوله بل الجناية بالوقاع التام فيه نظر لان شرط الجماع التام بوجوب الكفارة
اذا لم يكن جماعا تاما مع انها تجب بمجرد ادخال الحشفة عمدا قوله بخلاف حديث العسيف
الاجير روي عن ابي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما ان رجلين اختصما الى رسول الله
فقال احدهما اقض بيننا بكتاب الله وقال الآخر اجل يا رسول الله اقض بيننا بكتاب
الله وأذن لي ان اتكلم فقال تكلم قال ان ابني كان عسيفا عند هذا فزنى بامرأته
فاخبروني ان على ابني مائة جلدة وتغريب عام وانما الرجم على امرأته فقال رسول الله
اما والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله اما غنمك وجاريتك فرد عليك واما ابنك
فعليه جلد مائة وتغريب عام ثم قال انت يا انيس فاغد على امرأة هذا فان اعترفت
فارجمها قوله فان العبادة منعدم قبل ورود النقض لامتناع الاجتماع اذ وجوب
انتفاء احد النقيضين قبل ورود الآخر على محل مما ذكره المتكلمون في امتناع بقاء
الاعراض وقد اعترض في المواقف على منعه وانتهضت في حواشي الحسني بانه يجوز فتنقض
ان يكون ورود النافي وزوال الاول في آن واحد بلا تقدم احدهما على الآخر زمانا

واما التقدم الذاتي فلا يفيد فيما نحن فيه على انه الاقرب ان المتقدم ذاتا هو ودود كما في
سيما فيما نحن فيه **قوله** الرابع ان يبتنا على غلبة الجوع اه فيه بحث وهو ان السؤال
لا يرد اصلا اذ حاصله ان في الاكل والشرب جهة للاباحة وهم قد صرحوا بان الكفارة
انما تجب فيما فيه جهة الاباحة حتى لا يجب الكفارة بالقتل عمدا **قوله** حتى لو نحن نحو ااه
انما ذكر الزنا مع ان الكفارة يجب في الوطي الحلال اذا كان عمدا لانه اراد ان يقول للمعترض
انه لو كان حكما نصوص من كون الجناية متعلقة بالادخال لا باتلاف منافع البضع و
ذلك انما يتصور ظاهرا بالزنا ونفس الزنا لا يوجب الكفارة حتى لو نفي الحاكم كلام فتامل
قوله وللخصم ان يمنع اه وتحقيق الاشارة الجواب عن هذا الايراد وامثاله بان معرفة
كل من تعرف اللغة عدم توقف فهم مناط على مقدمة شرعية كتوقف عليه القياس عليهما
لانهم كل واحد وهذا المعنى قد يكون ظاهرا كما في ولا تقل لهما اف وقد يكون خفيا
غامضا ومعنى قطعية مفهوم في ضمانه بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي
لا قطعية دليل هنا ظنية ولا قطعية تعدي الحكم المحلي ولا قطعية كونه اعلى او مساويا
كذا في فصول البدايع **قوله** حاصل الجواب انا لا نم اه تقرير الجواب بهذا الوجه لا
خفاء الا ان الخفاء في كون هذا حاصل ما ذكره المصنف لان قوله لان فيه هلاك البشر اه
تعليل لكون الزنا الكمل في سفح الماء فالمستفاد منه ان الموجب كمال السفح لا انه مجموع
السفح والمعاني الاخر نعم تعليل الكملية الزنا في السفح بما ذكر ليس بواضح اذ لا دخل لما ذكر
في كمال السفح ويمكن ان يقال الاضافة في سفح الماء للعهد والمعنى سفح مقرون لمعاني
مناسبة في ايجاب الحد فيؤل الى ما ذكره الشارح ويصح التعليل فلتتامل **قوله** بل مع مطلب
هلاك البشر اه وهذه المعاني لا توجد في اللواطة فلا يجب فيها الحد عند ابي حنيفة بل فيها التعزير
بالاحراق بالنار في رواية وهدم الجدار في اخرى والتنكيس من مكان عال باتباع الا
الاحجار في ثالث وفي الروضة ان الخلاف في الغلام واما وطي المرأة في الموضع المكروه
فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعبده او امته او منكوحته لا يوجب الحد بالاتفاق
لان الملك يقتضي اطلاق الانتفاع فاورث شبهة في الفعل **قوله** في جنس الزنا لان حكمه
الحكم يراعى في الجنس لا في كل فرد على ان محلية الماء لا ينعدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمة
المصاهرة تثبت بوطئهما وكذا الخصي لا ينعدم فيه اهلية الماء ولذا يثبت النسب منه ولو

ولو انعدمت لما ثبت في الصبي **قوله** بخلاف اللواطة فان قلت لو صح اه عدم الحاق
اللواطة بالزنا في وجوب الحد لكونه الداعي فيه من الطرفين دون الزنا للزم ان لا يلحق الاكل
والشرب في وجوب الكفارة بالوقاع لان فيه داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي
الاكل طبع واحد قلت لو صح الحاق وجوب الحد ففيه بان الترجيح بالعلة والكثرة
انما هو عند اتحاد الجنس كاللواطة مع الزنا واما عند اختلافه فالعبرة للعلية والقوة
وهما قد وجدتا في قضاء شهوة البطن دون شهوة الفرج فانها تتجدد في كل
يوم مرتين عادة ويبقى ما دام الروح في البدن وشهوة لا تتجدد في مثل هذه المدة
وينقطع باستيلاء الكبر وبالجملة تحقق الداعيين في الزنا دون اللواطة يوجب
كثرة وقوعه بالنسبة اليها فيكون احوج الى الزاجر منها ولا يوجب كثرة وقوعه
بالنسبة الى الاكل والشرب بل يوجب قلته بالنسبة اليهما فيستغني عن الزاجر فلا فيهما
قوله فعلى المعنى الثاني احتراز عن المعنى الاول فان الحديث حينئذ لم يبق حجة على مسئلة
القتل بالمثقل ورجح القاضي ابو زيد المعنى الاول واختاره صاحب البداية لوجوه
الاول ان القود اسم مثل المجازات وجوبا او فعلا في تخصيصه بالواجب تجاوز
الثاني انه يتعلق قوله بالسيف به بلا تجوز وتقدير وعلى الاول لا بد من ان يراد
بالقود وجوبه او تقدير مضاف الثالث ان القود يجب بغير السيف كالرمح وغيره
واعلم ان الاختلاف في القتل بالمثقل اذا لم يجرح فان جرح فالقصاص يجب اتفاقا
كذا في الكشف **قوله** لان المعنى الموجب للقصاص اه فيه بحث وهو ان التعليل من
قبيل التعليل على مضادة النص وهو باطل وانما قلنا انه من قبيله لان النفي يمنع
القود في غير المنصوص ومن جملته القتل بالمثقل فان قلت ليس ذلك من غير المنصوص
لان معنى النص لا قود الا بالمعنى الذي به فينا ولا القتل بالمثقل قلت فعلى هذا ثبت
الحكم بعبارة النص لا بدلالته وبالجملة القول بثبوت الحكم بدلالة مشكل جدا
ويمكن ان يتكلف في الجواب عنه بان يقال كما ان المعنى الموجب للقصاص الضرب
بما لا يطيقه البدن كذلك المعنى الموجب لانتفاء القصاص هو انتفاء ذلك الضرب فهذا
التعليل خص النص بالضرب بما لا يطيقه البدن فلا حكم له فيما عداه لا عبارة ولا اشارة
حتى يضاده التعليل بالضرب بما لا يطيقه البدن وايضا التعليل على مضادة

النص انما يكون باطلا اذا كان ثابتا بالاجتهاد واما اذا كان ثابتا فلا يكون
باطلا بل مخصصا فان دلالة النص مخصصة لا بطريق المعارضة فكانه قيل لا قود
الا بالسيف وما في معناه قوله الروح هي البخار اللطيف الخ هذا البخار عند الاطباء
يسمى بالروح وبسبب كونه الطف اجزاء الاغذية ان القلب لتجاويفه يجذب
اليه لطيف الدم فينضج بحرارته المفرطة وذلك البخار يتعلق بالدماغ اولا بدليل
انه لو سد الاعصاب يبطل قوى الحس في الحركة تماما وان موضع السد ولا يبطل مما يلي
جهة الدماغ فاذا تعلق به يستفيد قوى تسري بها الروح القلبي الى جميع البدن و
يفيد الروح الحامل لتلك القوة في كل عضو قوة تم تنفس قوله بكونه صغيرة الخ
رد عليه بانه اذا كان صغيرة لم يجب المتعددة الكفارة لانها تزول بالصلوة الخمس
والجمع وصوم رمضان كما سياتي فلا يمحوها العبادة ولان المحظورة المحضة كترك
الواجب عمدا لا يصلح سببا للعبادة الجابرة قلنا بسجود السهو ثابت للعبادة
بالحديث الموجب بالعمد خلاف الثاني قوله لقوله عم الصلوة الخمس الخ فيكون هذه
الثلثة كفارات اما باعتبار التوزيع واما باعتبار كون الكل كفارة للكل و
يظهر ثمرته انه اذا فات واحد منها يعذر بكون ما بقي كفارة لها وانما قلنا بعدم
لانه اذا فات قصدا لم يكن مجتنبا عن الكبائر قوله فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
وايضا هذا قول بمفهوم المخالفة ونحن لا نقول به قوله كالشرك فيه بحث لان
الشرك انما يخص اذا لم يتناول الحسنات الايمان وكونه سبب نزول الاية خاصا لا يفيد
لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قوله فيجوز تخصيصه بخبر الواحد قيل عليه
المخصص الاول يجب ان يكون موصولا فيصح التخصيص بخبر الواحد والقياس كما سبق
فالاولى ان يقول ان الايتين ليستا متقارنتين واجيب بما سبق من انه اذا جهل التاريخ حمل على
المقارنة قوله قلنا انما وجبت للافطار الخ ولذا لا يجب الكفارة بها اذا ناسيا على ان معنى
العقوبة راجح في كفارة الفطر مجازا لا لجليها بما يترجح فيه معنى كما في فصول البدايع
قوله وفيه جهة الاباحة من حيث الخ هذا الوجه كما قيل في جهة الاباحة للتصرف
في مملوكه لان الكفارة تجب ولو بالتصرف في غير مملوكه لكن الفرق بين الزنا وشرب
الخمر في نهار رمضان وبين يمين الغموس فيتحقق جهة الاباحة في الاولين دون

مطلب

دون الثاني محل تامل وايضا ظاهره مشعر بان لا يكون شرب الخمر والزنا من
الكباير للامة لان سن ان الدائر بين الاباحة والحظر من الصغاير اللهم الا ان
يقال جهة الاباحة ليست بهما خصوصهما بل من حيث انها مختلط بهما وكونهما من
الكباير باعتبار خصوصهما قوله والشبهة يكفي لاثبات العبادات هذا على رواية
الطحاوي والخصاف ورواية المبسوط على ما صرح به في البزدوي واما على
الرواية الاخرى عن ابي حنيفة رحمه الله فلا يجب الكفارة قال ابو الفضل الكرماني في
الايضاح وجدت في كتب اصحابنا ان الكفارة في شبه العمد على قول ابي حنيفة رحمه
فان الاثم فيه كامل لمتناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب
التحقيق عند الاكثر وقيل العبادة قطعية السبب والاشارة على سبيل الجواز وقيل
الحق انها قد يكونان قطعيين ومتعاكسين والشارح مال اليه فيما سبق حيث قال
والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع فهو الاصل وقد يفيد الظن قوله كقوله عم
في النساء تمام الحديث فقيل ما نقصان دينهن فقال عم تقعد احديهن في قعر
بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي وهذا الحديث مشهور ذكره كبار العلماء و استدل
به الشافعي على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لكن البزدوي قال في شرح المهذب
انه موضوع لا اصل له قوله وربعها ايام الحيض في الغالب فيه بحث لان الربع الذي
هو ايام الحيض لا يكون خمسة عشر حتى يكون مع ايام الصبي نصف السنين وذلك
لان ايام الحيض انما يحاسب من خمسة واربعين سنة وهو ظ فعلى هذا ما ذهبنا
اليه من ان اكثر ايام الحيض عشرة اوفق بالحديث لان الثلث مما بقي ايام الصبي اذا
ضم اليهما قبله يكون المجموع نصف العمر قوله بحسبان الشطر حقيقة في النصف فيه
بحث وهو انه على تقدير تسليم كونه حقيقة في النصف انما يثبت بين الحديثين اذا
حمل الشطر على حقيقته وهذا الحمل يستدعي اعتبار المجاز في انهن ناقصات عقل
ودين باعتبار اطلاق الكل وارادة البعض ان جميع النساء ليس ذوات الحيض خمسة
عشر يوما بالاتفاق وليس احد المجازين اولى من الاخر من حيث هو بل لو حمل الشطر
على النصف يلزم المجاز في الموضعين احدهما في انهن ناقصات عقل ودين والثاني في
تقعد احديهن شطر عمرها لا تصلي ولا تصوم فحمل الشطر على البعض المطلق اولى فلا

معارضة ح قوله لان الثابت بالدلالة لا يقبله لان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل
ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك قوله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض اي
لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يساق الكلام لاجله وقلما يقع الاشارة اليه
من غير سوق الكلام له فهو زيادة على اللفظ بالنص فمثل هذا لا يكون فيه معنى العموم حتى
يكون محتملا للتخصيص قوله والاصح انه يقبله لان الثابت باشارة النص
كالثابت بعبارته من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص
يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته كذا في الكشف قوله مثاله بثبوت الكفارة في
القتل عمدا اه فيه بحث لان كون كفارة القتل الخطاء كفارة للقتل العمد مما ينكره اهل
اللغة اذ كفارة الادنى لا يلزم ان يكون كفارة للاعلى فهي غير ثابتة بدلالة
النص وانما هي بطريق الاجتهاد فليتامل قوله جعل كل جزء الجحيم بناء على ان
اضافة المصدر بمعنى الحصر كما في هم يجد بينك في الدار قوله فان حكمها يستند الى
النظم فيه بحث اذ قد ذكر الان في وجه ترجيح العبارة والاشارة على الدلالة عند التعارض
ان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فهذا مخالف لما ظاهرا فليتامل
قوله للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد منع الاجماع فان الكرخي وابا يوسف في
رواية الامالي على انها لا يثبت بخبر الواحد للشبهة اللهم الا ان يقال المراد باجماع
من سواهما وههنا بحث وهو ان النبي عم قال ادرؤا الحدود بالشبهات فلا بد
ان يبين الفرق بين الشبهتين حتى جعل الاولى دارئة للحدود والثانية قوله
بخلاف ما اذا كان العلة منصوصة فانه بمنزلة النص فيه بحث لانه صرح في
فصل ثان من فصول الركن الثاني ان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل
وتعليل في الجملة وتعيين الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع و
نفي المعارضة في الاصل ونفيه في الفرع ومن البين ان التنصيص على احد الثلثة
الاخيرة فكيف يثبت بالقياس المنصوص العلة ما سند نفي بالشبهات كما دل عليه
سياق كلامه فليتامل قوله وبهذا الاعتبار جاز تذكيره لان الحال في المعنى
وصف وخبر والضمير متوسط بين المبتدا والخبر والموصوف والصفة المختلفتين
تذكيرا وتانيثا يجوز فيه الوجهان وكذا ان يجعل سبب التذكير تاويل المصدر بمعنى الزيادة

الزيادة بان مع الفعل وتجعل شرطا نصبا على انه مفعول الرأي تثبت تلك
الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وتذكر تقديره في
عبارة شمس الائمة ليس الا لهذا التاويل قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة هذا
في كلام المص متوجه عن قوله فصار كانه وكان تقديره ههنا وقع سهوا
من الناسخ قوله فلا يشترط القبول قيل عليه هذا يدل على ان القبول شرط
في اصل البيع وليس كذلك بل هو ركن له وايضا اذا ثبت البيع مقتضى ثبت
لازمه تقديرا وهو القبول والا لزم التخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم وقد فرضنا وجوده واجيب عن الاول بان المراد بالشرط ما يتوقف
عليه الشيء سواء كان شرطا اصطلاحيا او ركنا وذكر الخاص وارادة العام
مجاز شايع وعن الثاني بمنع ان القبول من لوازم البيع فانه يجوز الانعكاس كما في
بيع التعاطي قوله على ما توهم المص قيل الحروف الجارة يستعمل بعضها في موضع
البعض وليس هذا العقد مما يقال فيه بمثل المص توهم فانه شايع على ان من لابتداء
الغاية فلا معنى له في البيع الا بتضمين ما يليق به من الرضى وطلب الغنى او غير ذلك
قوله بعه بالف قيل الانسب ان يكون معناه بايعا اياه مني بالف فانه لم يعهد ان
يقدر المضي في مثله الا على صيغة اسم الفاعل قوله حتى يقع العتق عن الآمر
خلافا للشيخ ابي الحسن الكرخي قوله فعند الشافعي اه قال الفاضل الشريف فالحاصل
ان مصدر المفعول على نوعين احدهما ان يكون منويا مقدرا والثاني ان يكون
منسيا غير مقدر وكلاهما شايع في فصيح الكلام فجواز التخصيص عند الشافعي مبني على
النوع الاول وعدم جوازه عند ابي حنيفة رحمه على النوع الثاني قوله وفيه
نظر لان المصدر ههنا للتاكيد قال في فصول البدايع تحقيق مذهبنا ان لا اكل
او ان اكلت لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض افرادها للمنافات الظاهرة
فلو نوى ماكولا دون ماكول فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف الاكل اكلا
او شيئا اذ قد يقصد به عدم التعيين لما هو مبهم عند المتكلم فاذا فسر بعبارة
بينة فقد عين احد محتملاته فلا يرد ان التاكيد تقوية مدلول الاول بلا زيادة
فلا تفاوت وانت خبير بان مناط نظر الشارح توهم بان المصدر في لا اكل اكلا

التأكيد فانه يستلزم ان لا يكون فرق بينه وبين المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل
وقد يقال في الجواب المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره حتى انه يصرف
عنه اليه بالدليل كالاستثناء في قوله تعالى ان نظن الا ظنا ونحوه وذكر المصدر
ههنا دليل على العموم والحاصل ان المصدر المذكور صريحا في سياق النفي يفيد العموم
قطعا واذا كان تاكيد المصدر الضمني حمل ايضا على العموم ابتداء بلا قرينة قوله
وايضا ذكر في الجامع اه لا يخفى ان المذكور في الجامع يخالف الرواية المشهورة ولذا
حمل البعض على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهو في غاية البعد لانه لم يقع فيه
لفظ خروجا دلالة ولانه لا يصح على هذا قوله صدق ديانة بل يجب ان يقال
صدق ديانة وقضاء والاقرب في توجيه ما في الجامع ما ذكره بعض الفضلاء
من انه مبني اليمين على العرف واذا قيل خرجت من البلد يفهم في العرف السفر و
ليس مبناه على ما ذكره الشارح من التوجيه حتى يخالف المشهور وقد يوجه ايضا
بان نية السفر احد نوعي الجنس وهو الخروج بقرينة كون الكامل المفهوم من الاطلاق
كما في المساكن وهو قريب مما ذكرنا قوله وفيه نظر لان عموم النكرة اه قد يجاب
عنه بانه صرح فيما سبق بان في النكرة المنفية وضعا للنوع فيكون الدلالة
بطريق المنطوق قوله ولكن قد اشتهر الجواب عند عدم النية قيل ما ذكره مؤيد
لكلام المص حيث يفهم منه عدم الطلاق المعنى القائم لتعينه به فلا يحمل على الكامل
الا بالنية قوله مثل انت طالق عدم ادخال التاء في طالق ونظايره من الصفات
المختصة بالنساء اذا اريد بها الثبوت عند الكوفية لذلك الاختصاص اذ لا احتياج
الى الفارق ويرد انه يقال ناقة ضامر ورجل عاشق وامراة عاشقة مع عدم
الاختصاص وبتقدير موصوف مذكر عند سيبويه اي انسان طالق وعلى معنى
النسبة عند الخليل كلابن وتامر اي ذات طلاق وما كان على معنى النسبة فقياسه
ان يؤتى بغير تاء لان التاء انما دخلت في هذا الجنس حملا على الفعل فاذا لم يكن
بمعنى الحدوث لم يكن بمعنى الفعل الذي معناه الحدوث فلم يحمل عليه والفرق بين هذا
النوع من الصفات وبين ما يجري على الفعل لفظا ومعنى وقول الخليل اقيس كما بين
في كتب النحو قوله فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء فان قلت ما ذكروا ان

وان صح اطلاق المقتضي عليه لغة الا انه ليس بمقتضى اصطلاحا اذ قد سبق انه امر خارج
يتوقف عليه صحة الكلام او صدقه والمصدر ليس بخارج عن مدلول الفعل قلنا
الاشارة في هذا المصدر الحادث في الحال وهذا القيد خارج عن مدلول الفعل
الماضي اعني طلقتك لكن فيه بحث وهو ان المقتضي امر ضروري يصار اليه ليكون المنصوص
مفيد الحكم وههنا اثبات الطلاق من قبل المتكلم في الحال لاجل طلقتك مفيد الحكم
اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة في الزمان الماضي على ما هو المنصوص في طلقتك اللهم
الا ان يقال المراد من النصوص اعم من المطابقي والتضمني وههنا المعنى التضمني اعني وقوع
الطلاق متوقف على اطلاق المتكلم في الحال وبالجملة المقتضي لا يلزم ان يكون المطابقي
فقط بل يجيء لغيره ايضا الا ان هذا على تقدير صحة الالزام تقرير الشارح والمفهوم
من الهداية ان هذا من قبيل المجاز بمعنى ذكر الملزوم وارادة اللازم فان وقوع
الطلاق قبل زمان التكلم يلزمه الوقوع في زمان التكلم فيكون من العبارة لا من
الاقتضاء قوله ويرد على المص اه قال الفاضل الشريف اجيب بان ضرورة الصحة
لما دعت الى اعتبار المقتضي قدروه بقدر الضرورة لقيام الموجب واذا ارتفعت
الضرورة لقيام الموجب باعتبار فرد من افراده لم يقدر غيره لعدم المقتضي وهو
المراد بعدم الموجب ولا يخفى انه يساوي عدم الجواز فيتحقق المنافاة قوله وهذا
لا ينافي الجواز قال الفاضل الشريف اجيب بانه يلزم نفي الجواز بمعونة المقام لان
كلامنا في المقتضي وثبوته ضروري فيلزم منه عدم ثبوته ضرورة نفي الجواز فقيل وكلام
المص محمول على حذف المضاف اي الموجب جواز اثبات ذلك فلا فرق بينه وبين
الجواز كما لا يخفى قوله هذه معارضة اه قيل ويمكن توجيهه مناقضة ايضا اي
لا نسلم ثابت اقتضاء لجواز ان يكون عبارة لكنه وانه متاخر في الثبوت وفيه
نظر لانه تمكن المقدمة يستدل عليها في اصل الدليل فيكون منعها غير موجه بل
لا بد من التعرض لدليلها نعم ما كان معارضة في مقدمة الدليل يمكن ان يحمل مناقضة
على سبيل المعارضة كما علم في موضعه قوله الاول انه ليس معناه فيه بحث لانه يلزم
من هذا ان يكون جميع ما ثبت بالعبارة ثابتا بطريق الاقتضاء مثلا يلزم ان
يكون ثبوت القيام في زيد قائم بطريق الاقتضاء بانه يقال زيد قائم للاخبار فيجب

كون زيد موصوفا بالقيام في الحال فلا بد ان يثبت القيام مع علة الغائية ليصح هذا
الكلام فيكون القيام ثابتا بطريق الاقتضاء فليتامل ح ق وفيه نظر للقطع اجيب عنه
بانه قصد النسبة الخارجية ليكون الا انما هو عرضية والمص لا يدعي ان هذه الصيغ
كذلك بل انها انشاءات شرعا حقيقة لكن ربما لوحظ فيها الجهة الاخبارية اللغوية
كما حققه شراح الهداية في اوائل كتاب البيوع ونظيره الالقاب فانها اعلام حقيقة
لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وبهذا يندفع الانظار الاربعة
قوله وهذا ليس اعتراضا على صاحب الهداية فيبحث لان ورود ما ذكر اعتراضا
على صاحب الهداية ظ فان ذكر الطالق اذا كان ذكرا للطلاق لغة كان ذكر
طلقتك ذكرا للتطليق لغة فلما انتفى في المسئلة الاولى اعني عدم صحة نية الثلث
بانت طالق بكون المصدر المذكور صفة للمراة الى اخر ما ذكره الشارح لزم ان يصح
نية الثلث في طلقتك لان التطليق صفة الرجل وليس مقتضى ح بل مذكور قوله
اراد بالطلاق التطليق قال في فصول البدائع وانما صحت يعني نية الثلث في انت
طالق طلاقا او انت الطلاق وان كان المصدر المذكور صفة للمراة لان نية التعميم
في المذكور المقتضي للتطليق يقتضي التعميم فيه وذلك هو التعميم في المقتضي لا تعميم المقتضي
كبيع العبد في اعتق عبدك عني بالف والغفلة عن هذا اظن ان المراد بالطلاق
التطليق والمراد انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلثا وفيه بعد مع وجوه لا سيما
في انت الطلاق وفيه بحث ان لو صح هذا لزم صحة نية الثلث في انت طالق ايضا لامر
من ان ذكر الطالق ذكر للطلاق قوله ولا يخفى بعده من وجوه الاول ان الظ
تاكيد المصدر المذكور والثاني ان الظ انه صفة الموصوف المذكور فيه والثالث
ان فيه ارتكاب الحذف الكثير والتقدير الكثير قوله فيصح نية الثلث قبل التاويل
المذكور لا يقتضي صحة نية الثلث في انت طالق لان التطليق ههنا ضمني بخلاف
انت طالق طلاقا وانت الطلاق وجوابه انه اذا صح ارادة التطليق من الطلاق
كما زعمه المص صح في انت طالق ايضا فيكون ذكر الطالق ذكرا للطلاق الذي بمعنى
التطليق فيلزم ان يصح نية الثلث فيه على ما فهم من التقرير السابق فليتامل قوله
لا يقال الجواب الثاني اه اي لا يقال في الجواب عن النقض الذي اورده المص على

على الوجه المذكور في الهداية قوله تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون ذكره في المطول
انه لا يحسن ان يقال اتضرب زيدا وهو اخوك على ان يكون الحال تعليلا للنفي الضمني
بل ينبغي ان يقال وهو بالواو الحالية والظ ان الاستقباح بعدم اداة التعليل
لكن الامر فيه سهل ولو ثبت انه يجري على الوجه الحسن فاجعله تعليلا للمقدار اي لا
يكون كذلك كما في قول ابي تمام * احاول ارشادي فعقلي مرشدي * ام اشتهي
تاديبي فدهري مؤدبي * وقد حققته في حواشي المطول فليطلب هناك قوله يشكل
بما قالوا اه اجيب عنه بان الاقل المتيقن الاقل بمعانيه الادنى المتيقن وليس الادنى
له فبالضرورة لا يستلزم نفيه فجاز ثبوت الادنى المتيقن مع نفي الاقل المتيقن
الواحد الداخل تحت الثلث وبالادنى المتيقن البينونة الخفيفة الرافعة للملك
التي يمكن رفعها ومعنى كونها ادنى امكان رفعها ونفيها انها ثبت على تقدير
ثبوت كل نوع لان البينونة الرافعة للحل رافعة للملك ولكن لا يتصور القلة
والكثرة في البينونة اذ لا يقال بينونة واحدة او ثلث وقد بان مقصود
الشارح انه اذا كان ثبوت الاقل المتيقن في انت طالق وانتفاع الضرورة مانعا
عن نية غيره ينبغي ايضا ان يكون ثبوت الادنى المتيقن في انت باين وان لم
ينو شيئا وانتفاع الضرورة به مانعا من نية الثلث اذ الطلاق والبينونة كلاهما
ثابتان بطريق الاقتضاء فيهما فلما الفرق بين الاقل المتيقن وبين الادنى
حيث كان احدهما مانعا من نية الغير والاخر غير مانع وقد يجاب عن اصل الاشكال
بان مذكورة الطلاق ثبت حكما والا فالكنايات لا تثبت البينونة الا بالنية فكيف
تتعين الحقيقة بدونها وفيه نظر لان الاشكال باعتبار انه فهم من كلامهم ان الادنى
المتيقن منصوص في النوعين وان لم يندفع بما ذكره كما لا يخفى قوله لان الطلاق
لا يمكن رفعه اصلا الا يرى ان من اطلق امراته واحدة رجعية ثم راجعها ثم طلقها
ثنتين يكون ثلاثا فلا يقال انه بمرجوعه ارتفع الاول قوله لكونه معلقا بالشرط
اه قيل عليه ان الاصل ان الشرط يمنع انعقاد السبب ههنا قد منع الحكم لا السبب ولا يجب
بان المراد بالشرط مصطلح المتكلمين لا التعليق المتصف بمنع انعقاد السبب قوله
وبعضهم فرقوا اه قال الفاضل الترخي الفرق الصحيح بينهما ان المؤثر في المحذوف العامل

المقيدة التي تستفاد من المعدود او في المقتضي المعاني الضرورة المطلقة **قوله** فيه
بحث لانه ان اريد انه هذا البحث يرد على ما ذكره المصنف في التنقيح فنقول ثمة فرق بين المحذوف
والمقتضي بان في الاول تغير ادونه الثاني على العرف الذي في التوضيح من ان دلالة اللفظ
على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ ودلالته على المقتضي من باب دلالة
اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ والمقتضي هو المعنى وقد يجاب عنه على اختيار
الشق الاول بانه الاولى المذكورة من قبيل المحذوف ونقض على العلامة التفتازاني
بانا لا نسلم انه يعتبر في مثل فانفجرت باظهار المحذوف وهو فاضرب لانه على تقدير
عدم تحقق ان يكون الانفجار كانه يقول فقلنا اضرب بعصاك الحجر وان قوله ما
فارسلون يوسف كان يعتبر الارسال وغير اتيانه الى يوسف بل انما يتأتى يوسف
نحوه من غير الارسال ونعني بالاظهار وانه عليهم ضرب فانفجرت وانه القائل
فارسلون الى يوسف ثم بعد ما ارسلوه فقال يوسف ايها الصديق وكون التعيين
بعد الاحتمال تعيين **قوله** مفهوم المخالفة اي غير المذكورة وجه التغير انه عند القا يلين
بالمفهوم ليس غير المذكور مسكوتا عنه مطلقا بل الحكم ثبت فيه موافقا للمنطوق
او مخالفا له فنبه بالتغير على انه المراد بالمسكوت عنه غير المذكور صريحا لا الذي
لم يتعرض لثبوت الحكم فيه اصلا **قوله** والى مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب
قوله فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه قيل هذا الشرط لا حاجة اليه لان اثبات
الحكم للمنطوق لا بد ان يكون فايدة الكلام فالعبارة الصحيحة ان يقال ان الشرط
ان يكون نفي الحكم عن المسكوت عنه مقصودا ويمكن ان يقال انما يرد ما ذكر لو
كان عبارة الشارح ان لا يظهر لذكر المنطوق وليس كذلك بل العبارة تخصيص
المنطوق بالذكر والفرق ظاهر لان التخصيص يتضمن نفي ذكر المسكوت عنه فحصر الفائدة
بالنظر الى ذكر النفي فتامل **قوله** فالمص حصره قيل لكن القائلين بالمفهوم لم يذكروا
قوله وغير ذلك الدال على تعميم الشرط وانما ذكره ابن الحاجب في المختصر فرد على الاكتفاء
ما ذكره المص وعلى تقدير ذكره يشكل القول بالمفهوم لان عدم ظهور فائدة
اخرى متعذر او متعسر واذا كان القول مبنيا عليه لتعذر العمل به واجيب بانه
قول المص فيما سياتي واعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة انه ثم اعترض بعد هذا

هذا عليهم من غير تقييد الاعتراض بانه على البعض لا يلائم عن التوجيه مع ان
حصر ذكر التعميم على ابن الحاجب محل بحث وقوله وعلى تقدير ذكره انه مدفوع
بانهم انما يقولون بمفهوم المخالفة اذا حصل الظن بعدم ظهور فائدة اخرى
بعد التامل والتفحص اذ لا نزاع في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فيكفي الظن
بلا انتفاء وجود الاخرى وادعاء عدم حصول الظن في جميع الموارد مما لا يسمع
قوله منه تخصيص الشيء باسمه قيل وقد يسمى مفهوم اللقب لانه بصدد نفي حجية المفهوم
مطلقا ومفهوم اللقب اظهر في هذا الاعتبار والشافعية لما كانوا بصدد اثبات
حجية اخروا مفهوم اللقب الذي يعجز عن الاثبات **قوله** يعني يلزم الابرار نوقش
فيه بانه تفسير كلام بما ينافي قوله والنص خصص الكفر بالاولى والكذب بالثاني
اللهم الا ان يرجع ضمير نعني بالمستدل بهذا الدليل الى المص وان كان الظاهر يقتضي
هذا فاعترض بانك قد عرفت انه من جملة شروط مفهوم المخالفة ان لا يظهر
اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواة له فيه وهذا الشرط مفقود
في القولين اما في الاول فلوجود المساوات بين رسول الله عم وبين ساير
الرسل في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة اخرى واما في الثاني
فلان الوجود في الواجب تعالى اولى منه الوجود في الممكن **قوله** لوجود الباري
تعالى قيل القائل زيد موجود وان قصد التخصيص فمراده تخصيص زيد من بين
الافراد المشتركة معه في الانسانية لا في مطلق الشيئية او المفهوم حتى فيلزم الكذب
لا الكفر وحينئذ نظيره انهم ذكروا ان قصر الموصوف على الصفة من الحقيقي لا يكاد
يوجد والعكس كثير نحو ما في الدار الا زيد على معنى ان الكون في الدار مقصور على
زيد فان القصر فيه بالنسبة الى افراد الانسان ضرورة وجود الهواء فيه **قوله** والنص
خصص به قيل فيما سلكه المص بين على شيء وهو ان علة الكفر في المثال الاول
هي بعينها علة الكذب فنفي الرسالة عن غيره من الانبياء كفر وكذب ونفي
الوجود عن الغير كليات كذب ويندرج فيه نفي الوجود عن الصانع وهو كفر
وانت خبير باستواء القضيتين في لزوم اجتماع الكفر والكذب في كل منهما بالنظر
الى حصولهما التضمني على انه لو سلم كون ما ذكر وجها لتخصيص الثاني بالكذب لم يكن

وجه التخصيص الاول باللقب بل المناسب ان يخصص بالكفر والثاني بالكذب فقط
فتأمل قوله لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قيل هذا الجواب مناقض
لما ذكره اولا من ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص الحكم بالمنطوق فائدة
غير نفي الحكم عن المسكوت عنه ان حصول الفائدة يقتضي ظهورها وانت خبير بان
ما ذكر هٰهنا كلام الزامي فتأمل وحاصله انه لو كان ما ذكر مقتضيا للتخصيص
بالذكر لزم انه لا يتحقق اللقب اصلا مع ان الخصم قائل بتحققه وح لا يلزم التناقض
اصلا فتأمل قوله وهو تعليل النص عرض عليه بان ان اراد ان التعليل جائز
فيما لا يكون منصوصا عليه باسم العلم فمسلم ولا يفيد شيئا وان اراد انه جائز
مطلقا فالجواز انه يكون جوازه في غير محل النزاع ويجب باختيار الشق الثاني
فان الحنفيين لم يفصلوا بين ما يكون المنصوص عليه باسم علم او بغيره وهذا يظهر
ان تخصيص الدليل هذا اعني الاجماع على جواز تعليل النص بنفي مفهوم اللقب محل
بحث قوله فلا يجوز اثباته بالقياس فيه بحث لما سنذكره من الاتفاق على ان المفهوم
ظني يعارضه القياس يعني يلزم ثبوت التعارض مع الترجيح في جميع صور القياس
ولم يقل بحجيته العلماء قوله لان من شرط القياس المساواة الخ اعترض عليه بانه
اذا اشترط فيه المساواة يلزم ان يكون الحكم في الفرع ثابتا بمفهوم الموافقة كما صرح
به القاضي في شرح المختصر فيلزم ان يكون كل قياس مفهوما والثابت ثابتا بالنص
ولزم رفض كثير من القواعد كذا ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر ويمكن
ان يجاب هٰهنا بان شرط مفهوم الموافقة الاولوية فلا عبرة بما ذكره القاضي
وايضا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع لا بالنص قوله ومنه تخصيص
الشيء بالصفة المراد بالصفة ما يكون قيدا في الذات سواء كان نعتا نحويا نحو
في الغنم السائمة زكوة ام لا نحو في سائمة الغنم زكوة قوله ثم اذا كان تخصيص
مبتدا والظرف خبر له مقدما فقوله بل يحتمل ان يكون استينافا او خبرا بعد خبر
او حالا او خبر مبتدا محذوف والضمير في عداه يحتمل ان يرجع الى الوصف
على التسامح كما ذكره المص وان يرجع الى الموصوف الدال عليه ذكر الوصف قوله
انه المتبادر الى الفهم عرفا والتبادر من امارات الحقيقة فيكون حقيقة وقد يجعل

يجعل علامة الحقيقة عدم تبادر غيره والفرق ظاهر فان لفظ المشترك بالنسبة الى احد
المعنيين حقيقة لعدم المبادرة الى غيره لا للمبادرة اليه قوله وفيه نظر لان مرادهم
ان كثيرا ما يحصل عندنا ان المفهوم من اللغة يشترك فيه كل من هو عارف بها ففهم الكبرى ان
الكمل مما يدفع كونه مفهوما لغة بل يدل على ان فهمهم بناء على اجتهادهم فلا يكون
حجة على غيرهم من المجتهدين القائلين بخلافه ورد بانا اذا سمعنا جماعة من الثقات
فهموا معنى من لفظ وحملوا هذا اللفظ على هذا المعنى جزمنا بان ذلك الفهم والحمل
باعتبار اللغة وان لم يعلم حال الباقين ثم ان اللغة يثبت بقول الائمة من اهلها و
لا يقدح في ذلك احتمال كونه مبنيا على اجتهادهم قوله الثاني ان هذا الوجه مع
التعليق بالصفة والشرط وغيرهما بخلاف الوجوه الباقية فانها مختصة بالصفة
قوله وجوابه ظ قيل جعل الشارح امثال هذه الدلالة من الوضعية وليس كذلك
بل هي من الدلالة العقلية الناشية من ان العاقل ينبغي ان لا يزيد في الكلام الا لفائدة
ولا ينقص الا لفائدة قوله الرابع ان تعليق الحكم الخ لم يتعرض بجوابه اكتفاء بجواب النص
وان رده ايضا فيما سياتي قوله وعندنا لا يدل قال مولانا عبد العزيز في حواشي
الكشف رايت في الفوائد الظهيرية في باب ما يكره العمل في الصلوة ان الاحتجاج
بالمفهوم يجوز كذا ذكره شمس الائمة في شرح السير الكبير وقال محمد في مسائل الشرع
الاحتجاج بالمفهوم والى هذا مال الخصاف وبنى عليه مسائل الحيل ويحكى عن البلخي
انه كان يقول ان كان المنصوص عليه باسم العلم مخصوصا بعدد فذلك يدل على نفي الحكم
فيما سواه لا لان اثبات الحكم فيما سواه ابطال العدد المنصوص وذلك لا يجوز ومنه
قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم وقوله عم لحلت لنا ميتتان و
دمان الكبد والطحال قوله بل بعضها حيث لم يذكر جواب الثاني قوله الا انه
ليس موجبا للتخصيص لانه يقتضي ثبوت مفهوم الموافقة فلا يكون مقتضيا لتخصيص
الحكم بالمنطوق قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه هذه الاية
ليست هي المذكورة في كثير من النسخ في التوضيح بل المذكورة فيه هي التي في سورة هود اعني
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها قوله هو زيادة التعميم والاحاطة
لان النكرة في سياق النفي وان كانت مستغرقة الا انه يحتمل ان يراد بها الاستغراق

العرفي اعني دواب بيض واحدة وطيور جو واحد فذكر وصف بين الجميع دون
اي ارض كان وطيور اي جو كان لنفي السوا فانه ضح ان الاستغراق حقيقي قوله كانه
قيل ما من دابة اه اورد عليه ان النكرة المفردة في سياق النفي تدل على كل فرد فكيف
يصح الاخبار عنها بقوله امم امثالكم وكل فرد لا يكون امما وكذا الاحاديين بل كل نوع
لان كل نوع امة لا امم كما اشار اليه في الصحاح اجيب عنه بانه من قبيل الحمل على المعنى لان
استغراق لكل فرد يتضمن استغراق مجموع جميع الدواب والطيور فيصح باعتباره حمل
امم عليه ونظيره وكل في فلك يسبحون وهذا مراد صاحب الكشاف لا ان النكرة اعني
دابة محمول على المجموع من حيث هو مجموع بقرينة الخبر كما حمل الشريف في حواشي المطول
عليه لان عبارة الكشاف لا يساعده قوله انما هو الجنس لا الفرد لم يرد بالفرد الفرد
الواحد حتى يرد انه لا يحتمل اصلا لان النكرة المنفية مع من نص في الاستغراق بل
اراد مطلق الفرد الفردي الذي يقابله الاستغراق العرفي فان قلت كما ان ارادة
فرد واحد ينافي الاستغراق كذلك ارادة الجنس دون العدد فكيف حمل الاية على
ارادة الجنس قلت الاستغراق متحقق بالنظر الى الاجناس كما في قوله تعالى وما الله يريد ظلما
للعباد قوله لا يحتمل الخصوص اصلا اجيب بان مراد المص بانه مخصوص بخصوص
النوع كالحمار والفرس والبغل للخصوص الشخصي فلا يرد ما ذكره قوله اي لا
يظهر اولوية ولا مساواة اعترض عليه بان قاعدة ظهورهما مما يقتضي التخصيص
بالذكر بناء فيما ذكره سابقا فانه ظهورهما ليس موجبا للتخصيص واجيب تارة
بالحمل على التغليب وتارة بانه قوله او غير ذلك اشارة الى قوله ولا خرج مخرج الغالب
وما بعده بقرينة قوله مما يقتضي تخصيصه بالذكر مع ما سبق قوله او خوف اي
ان لا يكون يمنع المتكلم عن ذكر حال المسكوت عنه وقيل المراد دفع خوف كما اذا
قيل للخائف عن ترك الصلوة المفروضة في اول الوقت يجوز ترك الصلوة المفروضة
في اول الوقت قوله اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى فيه بحث وهو ان المفهوم
ثابت لغة فتارة عن الفوائد الاخر جمع حتى المساواة التي لاجل القياس بعيد
لان شرائط القياس مما يعرفه المجتهد لا غيره اللهم الا ان يقال ان اهل اللغة لما
اعتبروا ان ثبوت الحكم المفهوم انما يكون حيث انتفى موجبات التخصيص وهم يظهر

يظهر للوصف فائدة اخرى في ظن بانتفاء الموجبات فهم المفهوم والا فلا يقدح
في ذلك ان شرائط القياس لا يعرفه الا المجتهد قوله واما ثانيا فلان الوصف اه
قيل عليه مراد المص ان ذكر الوصف لما كان لفوائد كثيرة جاز ذكره لوصف مخصوص
لفوائد ايضا فلا يحصل الظن بانتفاء جميع الفوائد سوى نفي الحكم وكان محمول
على التنظير لا التمثيل واجيب بانه لا يلائم ظاهر كلام المص قوله لما عرفت اذ ابهم قوله وذلك
بان يكون الشيء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف قوله
يعارض القياس فيه بحث اذ قد صرح فيما سبق بان المفهوم ليس محلا للقياس لاشتراط
الاولوية فيه وعدمه في القياس فكيف يصح قوله يعارض القياس على ان النص واذا كان
ظنيا كخبر الواحد يقدم على القياس كما قيل ويمكن ان يدفع البحث بجواز تغاير الاصل
في القياس والمفهوم فليتامل قوله وهو حاصل لعدم ظهوره فان قلت قد تقرر
ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلت معناه انه لا يدل دلالة قطعية قوله
عما يقال انه لو ثبت المفهوم بحجته يقول ببطلان دليل الخطاب ما اورده ابن الحاجب
في المختصر واجاب عنه وضمير ثبت راجع الى المفهوم ولفظ هذا اشارة الى ما ذكره
من ان القائلين بالمفهوم انما يقولون به لكونه اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص
والاستقصاء فيحصل الظن وهو كاف قوله لان الحكم يثبت بعلل شتى
في المحصول انهم قالوا تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الاصل
واجاب بعضهم وفي المنهاج الاصل عدم علة اخرى واجيب بان الاصل انما يصح
للدفع لا للاثبات كما تقرر عندهم قوله ليس كما ينبغي اه قد يجاب عن ذلك بانه
يكفي في الخروج مخرج العادة ان يكون الغالب اتصاف المذكور بذلك الوصف
بالنظر الى الحكم المذكور وبهذا قالوا في قوله تعالى شقاق بينهما الاية وفي قوله ايما
امرأة نكحت بغير اذن وليها انه دالة التخصيص على المفهوم لان الغالب الباعث
عليه هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق والمرأة لا تنكح
نفسها الا عند اباء الولي فيجوز ان يكون سببا للتخصيص هذه العادة لم يتعقلوا
بنفي الحكم عما عداه وهذا وان كان في التعليق بالشرط الا انه يجوز ان يكون في
الوصف ايضا كذلك ولا شك ان الغالب فيما نحن فيه كون الغيبات التي يتعلق

بما يتعلق النكاح من مناكون العادة جارية بذلك قوله فيكون له ولد من الامة فيحنث لان الدعوة فلا يثبت في هذا الوقت لكي يستند الحدوث الولادة لاستحالة ان يكون ولده في هذا الوقت ولا يكون ولده في وقت الولادة فان الولد ان الاخر انه يكون له ولد من ام الولد لا ولد الامة ويمكن ان يجاب بان ابوية الولد يثبت من وقت الولادة في حق الاكبر ضرورة فلا عموم له في حق الاخرين قوله والتخصيص ماذكره اه اى وان لم يذكر الدليل المذكور لكونه دليلا لا يختص بالشرط فلا وجه لتخصيصه بالذكر لان جميع ماذكره قوله فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم فيه بحث لان بقى ان الاصل يصلح للدفع لا الاثبات قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات الاية طولا اى غنا واعتلاء واصله الفضل والزيادة وان ينكح في موضع النصب بطولا او بفعل مقدر صفة له اى ومن لم يستطع منكم ان ينال نكاح المحصنات اى ومن لم يستطع غنى يبلغ به نكاح المحصنات يعني الحراير قوله عند استطاعة نكاح الحرة اعترض على الشافعي بانه لم يعمل بمفهوم قوله المحصنات المؤمنات حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لكان تقييد الايمان فائدة اجيب بان العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد عارض هنا فان صيانة الجزء عن الارقاق واجب ما امكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الاعادة فان الولد فانه يتبع خير الابوين دينا فلا يجب العمل بالمفهوم فان قلت اى فائدة في تعليق الجواز بالشرط اذا كان يجوز بدونه عندنا قلنا فائدته كراهة نكاح الامة حال طول الحرة فانه عندنا وان جاز نكاح الامة الا انه المستحب لمن قدر على تزوج الحرة ان لا يتزوج الامة ويكره له اذا تزوجها لانه هو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى وربائبكم فان علمتم فيهم خيرا وذلك لان الرجل في العادة لا يتزوج بامة الا عند العجز عن نكاح الحرة ويستنكفون عن ذلك فاخرج الله تعالى هذا الكلام على وفاق العادة كذا في الطريقة البرغرية قوله لقوله تعالى واحل لكم فيه رد على الشافعي ان التخصيص انما يثبت عند التعارض وعنده يكون المنطوق راجحا لانه اقوى من المفهوم

قوله

قوله لان عدم الاتصال لفظا قد يمنع الظهور بناء على ان ترتب النظم ليس على ترتب الوجود وفيه تامل قوله التحقيق في الجملة الشرطية اه قال الفاضل التفتازاني ماذهب اليه من ان الحكم هو الجزاء وحده مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف لكلام سائر النحاة حيث صرحوا بان الكلام المجازات تدل على سببية الاول ومسببية الثاني فيكون مدلولهما ارتباط الثاني بالاول ولزومه له فيكون كل واحد من الشرط والجزاء جزءا للكلام بمنزلة المبتدأ والخبر لا ان يكون الشرط قيد الجزاء وعلى ان هذا المذهب ليس بصحيح لان معنى قولك ان ركبت اضرب كذا ذكرنا ثم لما اختلفا صدقا وكذبا اذ لم يوجد منك ضرب ولا ركوب ولا كذلك لان الفرق شاهد على ان الاول صادق والثاني كاذب وكفى به شهيدا ولا يخفى ان ماضمنه الشارح في كلامه تعصبا منه من ان مذهب الحنفية عقلي ومذهب الشافعي شرعي انعكست القضية فيه فصار العقلي شرعيا والشرعي شرعيا فلا يكون حقا وماذا بعد الحق الا الضلال قوله ليس في التعليق بالشرط وكيف يصح قوله بناء على هذا الاصل قوله في معنى من حلف فليكفر هذا التقرير انما يناسب مذهب الشافعي والتقرير عندنا ان من حنث فعلى اطعام عشرة مساكين فان سبب الكفارة عندنا هو الحنث قوله متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب اما الاول فلانه عده من فروع ذلك الاصل واما الثاني فلانه ليس مبنيا عليه بل على انه الموافق للنص فانه تعالى اضاف الكفارة الى اليمين حيث قال عز من قائل ذلك كفارة ايمانكم وللعرف حيث يقال كفارة اليمين والاضافة دليل السببية قوله واعلم ان المذكور في اصول الشافعي مما اعترض على المصنف وجهين احدهما انه نسب الى الشافعي عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الواجب البدني مطلقا وليس كذلك والآخر انه نسب اليه الفرق بين نفس بينهما في المالي وليس كذلك لانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم وقد يقال ما نقل في كتب الحنفية من كلام الشافعية يجوز ان لا يوجد فيما اشتهر من كتب الشافعية لان الكلام قد يتغير ولا يحمل على انهم افتروا عليه فيجاز ان يكون في كلام بعضهم ولم يكن حقا ترك من بعده وانت خبير بان هذا الاحتمال الذي ذكره البعض في البيت على ما هو المشهور من مذهبهم خصوصا لمن اراد تقويته قوله لوجود السبب اى تعلق الخطاب

بوجوب الاداء واشترط فهم الخطاب لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب فان تعلق الخطاب
جرى في حقه **قوله** فلا يطابق اصولهم قبل الحجة اي يكون معنى تعلق الوجوب
بنفس المال انه يجب عليه الاداء عند المطالبة بالتزكي فيكون مطابقا لاصولهم
قوله وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط فيه بحث لان هذا
لا يلايم ما ذكر في كتب الفقهية كالهداية وغيرها حيث قالوا فيها اذا قال رجل ان
اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتراه بنية الكفارة لا يسقط الكفارة لان علة العتق
اليمين والشراء شرط فلا يكون النية مقارنة لعلة العتق وذكر لان التعليق لما
كان مانعا لانعقاد السبب عندنا لم يكن المعلق سببا الا عند وجود الشرط فيكون
العلة مقارنة لعلة العتق كذا ذكره المصنف في شرح الوقاية والجواب ان الموجب
للاعتاق وجد وقت اليمين ولهذا يشترط الاهلية عند اليمين لكنه امتنع لمانع
وهو التعليق فاذا ارتفع وجد المانع صار ذلك اعتاقا عند الشراء حكما **قوله**
وارد على الاول اه قال الفاضل الشريف لا فائدة في التخصيص بالاول لانه
يرد على الثاني ايضا لان القيد مانع للصدر من الوصول الى الحكم **قوله** فيتحقق
السبب اه ولذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله علي ان اتصدق
بدرهم غدا فعجل يجوز ولو قال اذا جاء غد فعلي ان اتصدق بدرهم فتصدق
به قبل مجيء الغد لا يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق **قوله** ليحكي
عن الزهري اه اجيب عنه بانه ان صح فاول لانه مداره على الزهري وقد عمل بخلافه
وذلك لانه اول لقوله لا طلاق قبل النكاح بان المرأة كانت تعرض على الرجل
فيقول هي طالق ثلثا فيحرم فرده الرسول عليه السلام بذلك ورد الزهري المعلق الحاكم
دليل على تبري صحة التعليق بالنكاح فلا يجوز التمسك به تأمر فيه عند والم ولو
سلم انه لا يقبل التاويل فنقول بالموجب فان الطلاق عندنا لا يقع الا بعد النكاح
قوله بطريق الانقلاب والخلفية اي الانقلاب في جانب السبب والخلفية في جانب
المسبب فان اليمين التي كانت سببا للبر انقلب سببا للكفارة والبر الذي كان مسببا
عن اليمين صارت الكفارة خلفا عنه فيه بحث اما اولا فلان الاصل الملايمة بين
السبب والمسبب ولا يتحقق بين اليمين والكفارة ولا التضاد حقيقة والتضاد الملايم

الملايم تحقق فلا ضرورة في اعتبار الافتقار بطريق الانقلاب قبلها الا ملاعة
فيه وبترك الملايمة اي الحنث واما ثانيا فلان هذا لا يفيد الشافعي لان السببية
اذا كانت بطريق الانقلاب لا يكون اليمين سببا قبل الحنث وبه يبطل جواز
تعجيل الكفارة بالمال كما لا يجوز تعجيل كفارة الصوم قبل الاكل واما ثالثا فلان مشايخنا
انما ينكرون كونه سببا مفضيا الى الكفارة بطريق اصالتها وترتب الكفارة عليها
نفسها ولا ينكرون كونه سببا لها بطريق الانقلاب قال صاحب الكشف ناقلا عن
الامام البرغري انا لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول هي سبب لها بعد
الحنث ووجوب البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا للبر فلما كانت الكفارة
خلفا عن البر انقلب سبب اليمين للبر الى سببها للكفارة والكفارة مضافة الى
تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث والمتبادر من عبارة المصنف وان كان نفي السببية
مطلقا الا انه ينبغي ان يحمل على ما ذكروا **قوله** كمهر بقي اه فيه بحث لان الفرق
ظ فان بقاء المهر بعد وجوبه عند وجود العلة واما توقف وجود المعلول
ابتداء على عدم العلة فليس بمعقول وهذا هو مراد المسترشد بالوجه الثاني اذ كلامه
صريح في ان اليمين ليس سببا للكفارة لانها لا يبقى عند وجود الكفارة لا في ان
الكفارة هل يبقى بعد انقضاء اليمين **قوله** ولقائل ان يقول للاعتاق اه قال
الفاضل الشريف لا يخفى ان معنى الاثبات القوة الحكمية والمعنى الاصلي منه ازالة الرق
انتهى وبالجملة المراد من الاثبات اثبات الملك واثبات القوة الشرعية بواسطة
ازالة الملك فالفرق واضح **قوله** في المباحث المتعلقة اه اشارة الى ان الظرفية
في قول المصنف في افادة الحكم الشرعي لا دخل التلبس الا ان الخبر والانشاء اه يعني ان عروض
القسمة الى الخبر والانشاء للفظ ليس باعتبار افادة الحكم الشرعي بل باعتبار افادة
الحكم المطلق فكان الانسب ان يذكرهما في الباب الاول كالاقسام المذكورة هناك وبيين الحجة
انهما لا يفيد ان حكما شرعيا حتى يرد ان الكلام في الخبر والانشاء الواقعين في الكتاب
ولا بد ان يفيد كل منهما حكما شرعيا **قوله** بالقيد يخرج المفرد باللام في القيد
للعهد والمراد القيد الحكم وبالمفرد ما يقابل الكلام **قوله** ضرورة انه اي علة المنفي
اعني الانتقاض لا المنفي **قوله** كخبر الشارع وكقولنا واجب الوجود موجود فانه عرض

لخصوصية وعنوان كل موضوع يقتضي محو الاقتضاء تماما وبهذا لم يحتج الى الكونه
ولو نظر الى محصل مفهومه وعنوان المحكوم عليه هو المحكوم به احتماله قوله فعلى
هذا الاحتمال اي على تقييد الاحتمال لكونه بالنظر الى نفس اللفظ قوله امكان انه
اتصافه قال الفاضل الشريف الظاهر انه يراد امكان اتصافه بحسب نفس الامر فعلى هذا
لا يكون الامكان المذكور هو نفس الاحتمال الذي هو الامكان الذهني بل سببه كما
يفهم من عبارة المفتاح قوله لانا نقول هذا التقسيم آه قيل التقسيم المذكور يستلزم التعريف
فيعود الاشكال على ان هذا بخلاف قوله فلا ينتقض حد الانشاء فافهم قوله
لا من حيث انها مدلول اللفظ فلا ناخذ لفظ الخبر في تعريف الصدق بل نقول هو مطابقة
الكلام للواقع مثلا فلا دور قوله فالامر قول القائل آه قدم الامر على النهي لتقدم الوجود
تصورا وقوله افعل متعلق بالمصدر دون المشتق بدليل تعريف النهي فلا حاجة
الى تقدير الجنسية قوله ولم يشترطوا العلو آه فمن عرفه بانه قول القائل لمن دونه
افعل اراد الدونية حقيقة او ادعاء وقيل اراد تعريف الامر الذي يجب امتثاله اذ لا
يجب ذلك الا اذا كان الامر على مرتبة من المامور قوله مجازا اي يتجوزونه في نفس الامر
ويجوز ان يكون الامر على حقيقته بناء على ان فرعونه اظهر التواضع للملائكة لعانته
دهشته مما مر من موسى عم كذا في فصول البدايع قوله والمراد بقوله افعل اه اسماء
الافعال الدالة على الطلب ملحقة بالامر عند الاصوليين فلا يضر عدم دخولها
في تعريف الامر على حادة الكلام في اقسام النظم القرآني وليس فيه امر بهذا الوجه والتعميم
بقدر الحاجة قوله على طريقة اشتقاق افعل لم يرد خصوص هذه الطريقة
لفساده بل نوعها وهو طريقة اشتقاق الامر من المصدر مطلقا فيتناول امر الحاضر
وامر الغايب والحق ما في ايضاح المفصل من ان افعل علم جنس لكل ما يدل على طلب
الفعل من لغة العرب فلا فساد في اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصودهم
فهم مراد الالفاظ العربية بمعرفة احكام الشرع المستفادة من الكتاب والسنة لا غيرها
قوله واحترز بقوله غير كف عن النهي قيل الصواب ان يترك هذا القيد ويعتبر ا
الجنسية فان الكف له اعتباران احدهما من حيث ذاته وانه فعل في نفسه ملحوظ بالذات
وبهذا الاعتبار هو مناط في قولك كف عن الزنا والثاني من حيث انه كف عن فعل

فعل وحال من احواله والة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو مناط في قولك لا تزن
فاذا قيل الطلب فعل من حيث هو فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج عنه لا تزن قوله
ويرد عليه نحو كف اي الطلب المستفاد منه اقتضاء لانه بصدد تعريف الامر بمعنى الطلب
لا الامر بمعنى الصيغة المخصوصة قوله الا انه يراد غير كف اه يرد عليه نحو كف عن الكف
اللهم الا انه يراد غير كف عن المشتق منه من حيث انه مشتق منه واجاب العلامة
الشيرازي عن اصل الاعتراض بان المراد بكون المط بالامر فعلا غير الكف الذي
لم يشتق منه صيغة الطلب وهذا اعم من ان لا يكون ذلك كفا كاضرب او يكون كفا
لكن لا يكون صيغة الطلب مستفادا منه نحو كف وهذا معنى ما ذكره بعض العلماء من ان
المراد من الكف هو الذي دل عليه الصيغة والدلالة على الكف بالمادة لا بالصيغة ولا
يخفى ان الحمل تكلف لا ينصار اليه في التعريفات ولهذا ذهب اهل التحقيق الى ان هذا
الاعتراض وارد وقال بعض الفضلاء الاولى ان يقال الذي ابن الحاجب حد الامر باعتبار
المعنى القائم بالنفس وبهذا تعرض للاقتضاء دون القول فاقتضاء فعل غير كف
على سبيل الاستعلاء امر سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا
اذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة فعلى هذا يكون قوله كف او اترك نهيا وان كان
في صيغة الامر نظرا الى المعنى كما في قوله تع وذروا البيع ولهذا قالوا البيع ولهذا
قالوا البيع وقت النداء منهي عنه وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك ولهذا
قالوا الحائض منهي عن الصلوة في ايام حيضها ويكون قوله لا تترك ولا تكف
امرا وان كان في صيغة النهي لانه بمعنى افعل ولا اعتبار للصيغة على هذا لانه
حد باعتبار المعنى ولا يخفى ما فيه من التكلف قوله بمعنى القول وح يكون لفظ
افعل في التعريف بدلا عن القول قوله لانا نقول في يكون قيد الاستعلاء مستدركا
قال الفاضل الشريف الاستدراك مم اذ لا يتبادر من الصيغة الا الطلب وقد يمنع
الاستدراك ايضا بناء على ان يكون القيد لدفع الوهم او لمجرد البيان دون الاحتراز
قوله لانه اراد الاسم دون المسمى اعترض عليه بانه مخالف لعادة المص لانه اذا
عاد صريح اللفظ يكون الثاني عين الاول كما مر في فصل الفاظ العموم واجيب
بان هذا من وضع الظ موضع المضمر وما ذكره الشارح نكتة له واما تلك القاعدة

التي مر ذكرها فليست بحجة قوله فلم يلتفت اليه فان قلت من اين يعلم عدم
التفات المصنف اليه وهو انما قال وعند البعض حقيقة فلعل ذلك لكون اللفظ حقيقة
للقدر المشترك قلت عدم الالتفات يفهم من قوله في الجواب لان الاشتراك خلاف الاصل
اذ معلوم ان خلاف الاصل هو الاشتراك اللفظي لا المعنوي قوله فعند من يقول
بعموم المشترك قيل تقريره هكذا وكل ما يطلق عليه الامر للايجاب فلا جمع بين
معنيي المشترك وفيه بحث لان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا يدل على ان كل
ما يطلق عليه الامر لانه يطلق على الشان والقصة اللهم الا ان يقال الكلام مع من
يقول بالاشتراك بين القول والفعل فقط لانا نقول القول بذلك لم ينقل في تحرير
المبحث بل المفهوم مما ذكر هنا كان القائل بالاشتراك بين الخمسة فالصواب ان لا يقيد موضوع
الكبرى الكلية بما يخرج عن القول والفعل قوله وان كان سهوا او طبعا او خاصا به
فلا ايجاب للاول كالدالة كسهوه ع م في الصلوة والثاني كالاكل والشرب ونحوهما
والثالث كالضحى والتهجد والسواك والتزوج فوق الاربعة قوله وان كان
بيانا لمجمل آه كقطعه ع م يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما
قوله لانه الموصوف بالرشد آه قيل فيه نظر لان الرشد بمعنى الصواب قال الله تعالى
فتحروا رشدا اي صوابا والقول يوصف بالصواب وجوابه ان المذكور في الصحاح
وغيره ان الرشد خلاف الغي ولا يخفى ان الموصوف به حقيقة هو الفعل فلو استعمل
في موضع بمعنى الصواب فعلى المجاز دفعا للاشتراك وفيه نظر قوله فان قلت
اي حاجتنا انما المحتاج اليه الاحتجاج على الفرع اذا ثبت اولا ان الامر مطلقا
اعم من القول فالعقلي يفيد الوجوب والا فافادة الامر القولي للوجوب لا تستلزم
افادة العقلي له قوله لخصوصه اتفاقا قد سبق ان البعض قالوا بالاشتراك المعنوي
وح لا يدل الاحتجاج الاول على بطلانه لان الاصل لا على قولهم يقولون بالاشتراك
اللفظي الا ان ذلك القول لما كان قول شرذمة مخالفة للاجماع لم يلتفت اليه
قوله لكونه اكثر اي لكون المجاز اكثر في الاستعمال قال ابن جني اكثر اللغة مجاز وهذا
حمل اللفظ على الغالب وهو معقول بلا شبهة وليس من قبيل الترجيح بكثرة الشهود قوله
وانما قيدناه فانه قلت لا احتياج الى هذا التقييد لان الخصم لا يقول بالاشتراك

بالاشتراك المعنوي فكونه حقيقة فيهما يوجب الاشتراك اللفظي قلت الحق اقامة
البرهان على بطلان الاصل المجرد الزام الخصم قوله فانه حقيقة في الانسان
والفرس اي اذا لم يرد به كل منهما بخصوصه واما اذا اريد الخصوص كان مجازا
لما تقرر ان ذكر العام وارادة الخاص من حيث خصوصه انما هو بطريق
المجاز قوله الثاني ان الامر اعترض عليه ابن الحاجب على هذا الاستدلال بان
صحة النفي يتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور وجوابه
ان معرفة كونه مجازا في الحال موقوف على صحة النفي في مجاز استعمال العرب
وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور واعترض الفاضل التفتازاني
بانه ان اراد انه يصح نفي كونه موضوعا له فهو اول المسئلة فالخصم كيف يسلمه
وان اراد انه قد يطلق الامر ويصح نفي الفعل منه ان يكون مرادا فلا يخفى انه لا
يصح دليلا على مجازاته انتهى وقد يجاب عنه بان المراد صحة نفي الامر عن الفعل
الصادر عن شخص بانه لم يأمر لغة وعرفا ويستدل على عدم كونه موضوعا
له ولا خفاء في التغاير بينهما قوله ولا يدل على ان الامر الذي له لان صحة نفي
الحقيقة لا يتوقف على جواز الاشتقاق الا يرى ان صحة نفي الاسد عن الرجل الشجاع
وان لم يكن بطريق الاشتقاق كان يقال هنا لم يأخذ منه الامر اذ لا امر هناك
من العبارات فتامل قوله بناء على انه الفعل بالامر يجب بالامر يثبت به رده
عليه بان المراد من قوله عوده فعله وامره كيف يكون سببا لفعله وانما يكون
سببا لفعل غيره فلم يحسن بناء المجاز عليه وجوابه ان هذا مبني على ما ذهب
اليه كثير من البيانيين من انه يكفي في المجاز لعلاقة السببية اطلاق السبب على
جنس المسبب كما اذا قلت رعينا الغيث واردت مطلق النبات وان لم يحصل
بالمطر وبعض البيانيين اشترط خصوصية المسبب ولهذا اشار الى توجيه
آخر بقوله وقد يقال اه قوله شبه الداعي الى الفعل بالامر آه لان كلا من الداعي الى
الفعل والامر يقضي الى الفعل قوله والحق واضح وهو جعل كون الترادف خلاف
الاصل لكونه اختلاف الدال مع اتحاد المدلول دليلا على عدم اتحاد القول والفعل
والايجاب قوله بل زيادة عليها لوقوع الترادف قوله في حيز المنع فان

الدوال الاربع دال على المعاني مع انها ليست من جنس القول قوله مستفاد من قوله عم
لا يقال المستفاد من ذلك القول وجوب الكيفية اعني وجوب القضاء مرتبا فان
هذا هو المتبادر من لفظ الحديث والمستفاد من الفعل نفس وجوب الصلوة لانا
نقول بل المستفاد من ذلك القول وجوب المقيد والقيد معا كيف ولو اختلف
الموجب لم يصح الاحتجاج على الفرع على انه اذا دل الفعل على الوجوب فلا بد ان
يدل الفعل المقيد على وجوب القيد ايضا كما ان الامر بالفعل المقيد كذلك فان الفعل
عن النبي عم بمنزلة الامر بل هو هو قوله لله بعد قوله تعالى واطيعوا الله الاية
يعني لو استفيد ايجاب الفعل من نفسه لكان وجوب طاعته عم مامورا بهذه
الاية فلا يحتاج لايجاب قضاء الصلوة مرتبة الى قوله عم صلوا كما رايتموني
اصلي قوله تسامح اجاب صاحب الترجيح بان المصدر اعني الايجاب مضاف الى
المفعول والمراد بفعله هو الفعل الذي استفيد من الحديث لا مطلق الفعل بلا
بالامر وقد يقال في قول الشارح والاقرب اشارة الى توجيه كلام المص بالوجه
المذكور قوله ثم عارض اه اشارة الى ان قوله على انه اه معارضة ويمكن ان
يجعل منعا وسندا اي لا نم انه ما ذكرتم يدل على وجوب المتابعة فان النبي عم
انكر صوم الوصال وخلع النعل مع ان كلا منهما فعل قوله يطعمني ربي ويسقيني
حملهما بعض العلماء على حقيقة الاطعام والاسقاء بناء على ان اللفظ لا يصرف
عن الحقيقة الا بدليل وهو بعيد اذ لا يوجد مع صوم وصال والمختار ان المراد
الغذاء الروحاني من المعارف ولذات المناجات وفيضان الالطاف الالهية
وما يتبعها من القوة المغنية عن الغذاء الجسماني كما قيل لها احاديث من
ذكراك تشغلها عن الشراب وتلهيها عن الزاد لها بوجهك نور تستضيء به
وحديثك في اعقابها حادي اذا اشتكت من كلال السير واعدها روح القدوم
فتحيي عند ميعاد قوله لما انكر له فيه اشارة الى دفع ما يقال من ان الانكار
ليس للمتابعة لذاتها حتى يصح المعارضة بل للامر الزايد وهو ترك السكينة والتجنب
عما ينافي الصلوة في الحديث الاول وتحقق الاختصاص في الثاني ووجه الرد
ان الانكار لو كان للامر الزايد لما انكر بل بين تحقق العلة والخصوص قيل وايضا

وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعوا
في الصلوة وفهمهم وجوب الاتباع دليل عليه ورد بان اتباعهم رضوان الله عليهم
في فعل واحد لا يدل عليه لجواز ان يكون بطريق الندب ولا نم فهمهم وجوب الاتباع
ولو سلم ذلك فلا نم انهم فهموه من الفعل بل من قوله عم صلوا الحديث قوله
اي الاثر الثابت به دفع لما يتوهم من ظاهر الكلام من ان التوقف مدلول حقيقي لمسمى
الامر قوله يكون محتملا لمعان كثيرة الظاهر ان ليس المراد من احتمال المعاني الكثيرة
الاحتمال للمعاني الحقيقية والمجازية لرجحان الحقيقة على المجاز وتعينها عند
عدم القرينة كيف عند رها بل المراد احتمال المعاني الحقيقية ضرورة انها متعددة
ايضا كما يدل عليه قوله لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي اه ويمكن ان يقال
الاحتمال عنده مطلقا يوجب التوقف ولهذا رد عليه بان الاحتمال انما ينافي
القطع باحد المعاني لا الظهور مع ان احتمال القرينة يكفي لاحتمال المجاز قوله
المص وهي ستة عشر زاد في فصول البدايع خمسة معان الانذار كما ذكروا والافحام
اي الاسكات نحو فأت بها من المغرب والتخصيص بوضع المناظرة بخلاف التعجيز والتعجب
نحو اسمع بهم وابصر والاخبار نحو فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والالتماس
قوله واحتقار سحر السحرة الفرق بين الاهانة والاحتقار ان الاهانة للمخاطب
والاحتقار لفعله قوله ثم عارضه بانه لو كان اه فيه بحث لان قول المص ولان
النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لا استعمال في معان يقتضي ان يكون هذا ايضا
من شواهد النقض فلا معنى لجعله معارضة وما قبله نقضا وقد يتكلف في
توجيه كلامه بان مراده ان الوجوب في النهي في الثاني اعم من وجوب في النهي
من حيث انه نهي او جعله من حيث انه امر بالانتهاء وطلب له وعلى الاول دليل الملازمة
قوله لا استعماله وحاصل الملازمة المعللة بهذا النقض وعلى الثاني دليلها قوله
لان النهي وحاصل هذه الملازمة المعللة بهذه المعارضة وقوله فلا يبقى
اه بيان لبطلان التالي على المعنيين قوله لكان موجب النهي ايضا التوقف وذا
بط لا لضدية بينهما مطلقا كما ظن بل للقطع ببداهة اللغة والشرع بالفرق بينهما حتى
من الصبيان والمجانين كذا في فصول البدايع قوله اما اقل لا خلاف الواقعي

اه قال في فصول البدايع ومن اجاب بان بين التوقف بين معاني الامر وبينه من معاني
النهي بونا باينا لم يفهم من معنى التوقف ههنا فانه بمعنى لا ادري ولا يتصور التفاوت
فيه لا بمعنى التردد بين المعاني والا لم يبق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي
فرق ولم يكن لذكر المعاني التي لم يقل احد بكونه حقيقة فيها وجه وهو غير المعاني
الاربعة وقال في حواشيه لا يقال معنى لا ادري ربما يكون نفي دراية معنى من
هذه المعاني في الارادة لانا نقول ذلك معنى التردد الاشتراكي وقد صرحوا
بانه غير معنى لا ادري وان التوقف يجري بالمعنيين وقد يجاب ايضا عن النظر بان
التوقف في النهي مختلف فيه عند القائلين بالتوقف في الامر فلعل نقض الشارح
بالنسبة الى الباقين للتوقف في النهي قوله واما ثانيا فلان لا احتمال اه قيل
ملعد الوجوب والاباحة والندب والتهديد احتمالا اجمالية في الامر لا يذهب
اليها لولا الدليل الصارف فيندفع اعتراضه بالفرق بين الاحتمالين قال
جدي في فصول البدايع والفرق بان لهذا الاحتمال مجالا فيما ادليلا كالوضع ثم
والا فلا كلام وكالشيوع وكثرة الاستعمال غير مفيد لانهما في المعاني المعلومة
مجازيتها اكثر من ان يحصى وافرادهما في اكثر هذه المعاني ولان الاشياء
كما يحتمل كثرة تبدلها يحتمل كثرة تبدلها ايضا فمن اين علم الشيوع والكثرة
ههنا دونها انتهى قوله وادناه المس للاباحة اعترض عليه بان الامر اذا ادى
الطلب للاباحة لوجوب مرجح للطلب فالاولى ان يقال في دليله انه للاذن
لوجود الفعل يقينا وادناه الاباحة قوله منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره اعترض على الاستدلال بهذه الاية بانها انما تدل على كون لفظ الامر حقيقة
فيما يفيد الوجوب وهو ليس بمحل النزاع انما النزاع في صيغة هل يكون موجبا للوجوب
او غيره ولا دلالة في الاية عليه واجيب بان الامر على ما اشار اليه الشارح فيما سبق
حقيقة في الصيغة كما يكون حقيقة في الصيغة كما يكون حقيقة في الاقتضاء فيكون
في الاية دالا على المتنازع فيه وفيه نظر لان الامر في الاية على ما سنذكره مصدر
فلا يدل على المتنازع فيه الا اذا ثبت التلازم بين كونهما للوجوب فتامل قوله
اي يعرضون عن الامر اعترض عليه بان المفهوم من كلامه انه على توجيه التضمين لا

لا يحتاج الى ذكر المخالفة بالفتح ومن البين ان التضمين لا يدفع ذلك لانه
انما يكون لو كان معنى التضمين الغاء معنى المضمن فيه بالكلية وجعله بمعنى المتضمن
كما يشعر به تفسيره وجعله بهذا التفسير مقابلا للتوجيه الاول مع ان الظاهر انه
على التضمين ايضا وقد يجاب بان التفسير الواقع في التضمين بيان حاصل المعنى
وتصويره ويكفي فيه تعليق الجار بما في ضمن ما قبله ولا يلزم تقديره في نظم
الكلام ونظيره العطف من جهة المعنى بخلاف التوجيه الاول فان عنى عن
امره وقع هناك حالا فيقدر المتعلق المطلق في نظم الكلام عاما او خاصا على
الرايين قوله وانما يحسن ذلك اذا كان فيها حذفناه اعترض عليه بان حسن
التحذير قد يكون لاستلزام المخالفة الملازمة والملازمة قد يكون في ترك غير الواجب
ايضا وجواب يفهم من قوله فيما ياتي انكما الزمخشري فعلا من اللوم قوله وهو
اول المسئلة يمكن دفعه بان الحكيم لا يطلب الحذر من شيء وان لم يوجب الا اذا
فيه توقع مكروه ولا يتوقع ذلك لكونه تركا للواجب قوله بقرينة السياق يعني
قوله تعالى ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قوله وانه لا معنى للتهديد والاباحة
قيل لا يلزم من هذا كونه للايجاب لجواز ان يكون للتهديد وليس بشيء اذ بعد تسليم
كون التهديد معنى حقيقيا للامر لا معنى له ههنا اصلا لان المهدد عنه مدلول
جوهر الامر كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم والحذر عن مخالفة الامر مما يهدد عنه بل
عدمه فليفهم قوله وامره مصدر مضاف لفظ امره بالجر على الحكاية وجواب
عن منع عمومه اي هذا اللفظ الواقع في الاية عام لا مطلق فلا يحتاج الى ان
يخصص من عمومه من قصد به غير الوجوب بمعونة القراين لان العموم اللازم
انما هو بالنظر الى افراده حقيقة والامر فيما ذكره مجاز قوله وعلى تقدير كونه مطلقا
يتم المطلوب فيه بحث لان المط في المدعى يعني المطلق عن القراين والمطلق في التقدير
ليس بهذا المعنى فكيف يثبت المط على التقدير قوله والاقرب اه انما قال الاقرب
لانه لا يحتاج الى جعل فليحذر للوجوب بخلاف الاول على زعمه قوله وضمير امره
لله ولرسوله قيل الراجح من الامر الثاني على ما هو المط من الكشاف او المصدر بمعنى
القول وهو مضاف الى المفعول في لا حاجة الى جعل الضمير لله ولرسوله حتى

فيه استثار الضمائر قوله بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط اعترض عليه بانه
الشرط هنا ليس في معنى النفي فلا يعم ما في سياقه كما سبق تحقيقه في بحث الفاظ العموم
حتى قال الشارح ثمة بعد تقرير الكلام فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط
ليس كعموم النكرة في موضع النفي فالصواب ان يقال ان الاستدلال على تقدير كونه
الامر مطلقا ايضا كما مر لان او يستفاد العموم من وقوعه في سياق النفي معنى على
ما اشار اليه بقوله والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهم شيئا قوله ان القضاء
هنا بمعنى الحكم اعترض عليه بانه لو كان بمعنى الحكم لتعدى بالباء فيلزم حذفها في قوله
امرا وهي ايضا خلاف الاصل ويمكن ان يجاب عنه بجواز ان يكون نصبه نصبا على
المصدرية او التمييز ولا ينافي هذا اذا حمل على معنى الفعل فان قلت الحكم بحسب الوضع
يقتضي شيئا يتعدى اليه بالباء فان جعل الامر ذلك الشيء بتقدير الباء فقد ورد
الاعتراض والا فلما ان يتعدد او يجعل الحكم بالنسبة اليه منزلة اللازم فان التنزيل
قد يعتبر بالنسبة الى المفعول بواسطة كما ذكره الشريف في حواشي المطول في اقراء
باسم ربك وعلى كل تقدير لا تخلص عن ارتكاب خلاف الظاهر قلت التنزيل المذكور
يفيد العموم الملائم للمقام وذكره البلاغة بحاله فلا يقدح فيه كونه خلاف
الاصل بخلاف مجرد حذف الباء واتصال الفعل بلا نكتة معنوية قوله فلا معنى
لنفي خيرة المؤمنين مستندا عليه بانه لا معنى صحيحا اذا اريد به فعل يتعلق بالمؤمنين
والامر كذلك في سبب النزول فان اهل التفسير قالوا الامر فيه هو خطبة زينب
لزيد بن حارثة فانها نزلت في امتناع زينب من تزويج زيد بعد ان خطبها
النبي عم لزيد ويمكن ان يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فبعد
تقييد الفعل بمطلق الفعل المتعلق بالمؤمنين لا معنى لنفي الخيرة في كل الافعال
المتعلقة بهم اذ بعد صدور الفعل كامانة ولو زيد مثلا لا يتصور الخيرة حتى ينفى
نعم يتصور في الخطبة باعتبار حكمها فليفهم قوله وعلى تقدير ارتكاب لا يصح
نفي الخيرة مطلقا اعترض عليه بانه فهم مما سبق ان القضاء الذي بمعنى الحكم اتمام الشيء
قولا والاتمام القولي لا يكون الا بالحكم الجازم وهو الايجاب يؤيده قول الآمدي
المراد من قوله قضى الزم فيصح نفي الخيرة مطلقا ويمكن دفعه بمعنى الخصاد الاتمام في

في الحكم الايجابي فانه اذا عين ندب فعل او اباحة فقد تم قوله قوله يثبت المدعي
اعترض عليه بانه يثبت لكن لا بالطريق المذكور وهو ان كون المراد بالامر القول في مثله
يعد عند اهل المناظرة انقطاعا من وجوه او لامر قريب فان اصل الحق اذا ثبت
ولو بطريق آخر لم يضر فوات الطريق الاول ومثله يعد نقلا وهو مقبول الا ترى
الى قول الخليل عم بعد ان احتج بقوله ربي الذي يحيي ويميت وقول نمرود له
انا احيي واميت فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب واعترض
ايضا بانا لا نسلم ان ثبوت المدعي من كون الحكم بمعنى موجبا لنفي الخيرة وانما ثبت
لو كان ورود صيغة الامر مطلقا لحكم بالفعل فيمن يمنع كونه للوجوب كيف يسلم
ذلك ودعا ان يدفع ذلك بان منع كونه حكما مطلقا سواء كان تعلقا الوجوب او
اباحة مكابرة قوله فظهر ان المراد لان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت عين
الاول قوله نصبا على المصدر قد سبق مثله الكلام في الاكل اكلا ليس بعام لانه
مؤكد بمفهوم الفعل فاذا حمل امرا هنا مصدرا لم يكن عاما وقد سبق انه عام
لوقوعه في سياق الشرط فالاولى ان لا يحمل على المصدر قوله من الابهام
لاحتماله القول والفعل كما تر قوله كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه
قيل التمثيل لا يطابق الممثل اذ ليس الركوب فيه بمعنى الراكب فهو سهو من قلم الناسخ
والصواب جاءني زيد ركوبا على ما في بعض النسخ وغاية ما يقال ان التمثيل
بالنظر الى الحال وهو وقوع اسم الفاعل حالا وقوله فاعجبني ركوبه استطرادي
لا دخل له في التمثيل قوله على زيادة لا ليس المراد بزيادتها انه لا فائدة لها اصلا
حتى يرد ان كلام الله منزه عن ان يقع فيه شيء لا فائدة له اصلا بل لها فائدة
وهي التاكيد وتقوية الكلام كما اشار اليه في مغني اللبيب واما الكلام في
انها كيف تكون زائدة مع افادتها فائدة ما وكيف لا يكون ان مثلا زائدة
مع ان فائدتها ايضا التاكيد فقد فصل في حواشينا على المطول فليطلب منه
هذا وفي الآية الكريمة احتمال آخر اقرب من الاحتمالين اللذين ذكرهما الشـ
وهو ان يجعل من قبيل آتيك خفوق النجم والمعنى ما منعك من السجود وقت
عدم سجودك قوله تنزيل الغائب اعني تاثير قدرته اه فقد تقرر عندهم ان التمثيل

انما يكون في المركب فهو هنا تشبيه الحالة المعقولة من تأثير قدرته تعالى في المراد ووجوده
المراد عند ارادته بالحالة المحسوسة من امر المطاع نهيه ووجود المامور به عند
امره الآن اكتفى الشارح بذكر التأثير والامر طرفي التشبيه لظهور الباقي بقي فيه
بحث وهو ان قوله في حصول المامور به وجه التشبيه كما هو الظاهر مع انه لا يوجد في
المشبه اذ لا حصول للمامور به في تأثير القدرة في المراد ضرورة انه لا امر في تأثير القدرة
على هذا التقدير ويمكن ان يقال انه صرح في جانب المشبه به لكونه اصلا في التشبيه
بما يفهم منه وجه التشبيه المشترك وهو حصول المراد قوله فيحتاج الى حفظ اجزاءه
فيه بحث لان معنى قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه
ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه بهذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول
لكل شيء فيجوز تكوين البعض بلا سابق قوله فلا نسي قوله لا يستحق خطابا
وان كان يسمى امرا وهذا بحسب العرف فانه يصح منا ان نقول امرنا النبي عليه السلام
ولا يصح ان نقول خاطبنا كذا ذكره صاحب الكشف قوله ولعلماء الملائكة قد
سبق ان المراد الكلام النفسي ففي حصول الاعلام للملائكة تأمل قوله لزم افتقار
صفة التكوين الحقيقي آخره قوله دفع آخر وهو انا لا نسلم ان افتقار صفة للذات
الحقيقي له دلالة النقص كافتقار الايجاد الى الارادة وافتقارها الى القدرة
خلاف المستحيل وافتقار الكل الى الجزء ولا فرق في اقتضاء الافتقار النقصان
بين الى الشرط وبين الى الجزء المؤثر قوله يفضي الى الوجود نظرا الى الفعل والذات
لا احتياج الى التقييد اذ يمكن ان يقال ان الوجوب يفضي الى الوجود بالنظر
الى جنس المكلفين بجواز ان يجتمعوا على ترك ما ليس بواجب ولا يجوز ان
يجتمعوا على ترك الواجب لان الامة لا تجتمع على الضلالة قوله فان قلت
فعلى هذا آه اي على ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به قوله الكلام
في مدلول الصيغة بحسب اللغة قيل عليه بل الكلام ههنا في مدلول صيغة الامر بحسب
الشرع حتى ان المص جعل هذا الباب في افادة اللفظ الحكم الشرعي فما معنى قوله الكلام
في مدلول الصيغة بحسب اللغة واجيب بان المراد ان الكلام بالنظر الى الآية الكريمة
في ذلك لا بالنظر الى المقام وفيه نظر ظاهر والحق في الجواب ان الكلام في مدلول الامر

الامر بحسب اللغة ويكفي في افادة الحكم الشرعي وقوعه في كلام الشارع متعلقا بحكم شرعي
كما يدل عليه قول الشارح ولان اوامر الشرع آه قوله يدل بعضها على الاول
وبعضها على الثاني اراد بالاول الايجاب بمعنى الالزام وبالبعض الدال عليه
الدليل الرابع اعني قوله تعالى انما قولنا لشيء الآية واراد بالثاني الايجاب بمعنى
الطلب وبالبعض الدال عليه ما سوى الدليل الرابع المذكور قوله ولقائل ان
يقول آه ايراد على قوله نعم بمعنى انه طلب وجود الفعل وارادته وقد يجاب عنه
بان التامل بالانصاف شهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك اضرب هو طلب الضرب
وارادته لا طلبه فقط قوله ولان اوامر الشرع مجازات لغوية قيل لا شك
ان ايجاب الامر بمعنى استحقاق تاركه العقاب بالنار شرعي واستعمال الامر في
هذا المعنى من حيث خصوصه مجاز فكيف يصح قوله ولان اوامره قوله وايضا
لو كان آه يرد على قوله نعم بمعنى انه يطلب الوجود آه بملاحظة قوله السابق اعني قوله
والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي قوله
لزم قدم الحادث اجاب البعض بانه انما يلزم ذلك لو كان المامور به التكون في
الازل في قوله فيكون ابعد الحمل على هذا وقد يمنع اللزوم بجواز حدوث
تعلق امر كن الازلي به يندفع ايضا قوله وايضا اذا كان ازليا آه قوله
دال على ان تارك المامور به عاص قيل لو كان كذلك لزم التكرار في قوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لان معنى لا يعصون الله
ما امرهم ح يفعلون ما امرهم اجيب بان المعنى والله اعلم لا يعصونه فيما
امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل فلا تكرار قوله على انه
من يريد طلب الفعل آه قيل فيه اعتراف بارتفاع قوله فيما سبق ولقائل آه ويرد
بان الارادة المأخوذة في دليل الاجماع ارادة الطلب وفيما سبق ارادة الفعل
والفرق ظاهر قوله وايضا لم يزل العلماء آه قيل هذا ضعيف لان المستدلين بما
ذكرهم الذين مذهبهم ان الامر المطلق للوجوب واستدلالهم لا يلزم الحجة على غير
هم واما استدلال الكل فممنوع قوله ولقائل آه اشارة في فصول البدائع الى الجواب
بقوله ولان الثابت لا يتغير بل المتغير والوارد بعده ليس له بمعنى ان الثابت

بالادلة وهو الوجوب ههنا لا يتغير الا بمغير ومغير الشيء ما ينافيه والورود
بعد الحظر لا ينافي الوجوب فليس مغيرا وحاصل هذا منع كون الورود بعده قرينة
منافية لاطلاق الامر حتى لا يقوم عليه الادلة والا لم يكن كون الوارد بعده
مطلقا وينافيه قوله بعد هذا واعلم ان المشهور اه قوله وليس القول بكونه
للتكرار بما ذهب اليه البعض قيل هذا ليس كما ينبغي لا دعاية عدم اطلاعه على النقل
فلا يضره وجوه وظفر به ونقله كيف وقد نقل عن سعد الدين جبراته قال
اذا انصرفت يوم الجمعة تساقم شيء وان لم نشره وهذا يدل على انه مندوب عنده
لعدم وجوبه بالاجماع قوله احدهما ان فخر الاسلام اه حاصله ان الخلاف
لو كان في صيغة الامر لما اختار كونها حقيقة في الندب والاباحة بعدما اثبت
كونها للوجوب خاصة قال الفاضل الشريف اجيب عنه بان المراد بقوله الامر حقيقة
اذا اريد به الندب او الاباحة ان صيغة الامر حقيقة قاصرة ذهابا الى مذهبه
وحيث اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة اراد انها حقيقة كاملة قوله وثانيهما
انه استدل اه قال الفاضل الشريف اجيب عنه بان استدلاله على مذهب الخصم بدليل
مزيف بين الفساد والتمكن مندفع بسهولة فيقال دليلكم يدل على اطلاق لفظ
الامر اي امر على ما اريد به الندب او الاباحة بطريق المجاز اما ان حصلوا اصلوة النجز
مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيه وقد يجاب ايضا بان كون الامر مجازا في معنى
يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث يكون
الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه فلا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت
اللازم قوله فالجمهور على ان لفظ الامر اه ومنه يعلم كون لفظ الامر حقيقة في صيغة
الامر المستعملة في الندب على ما هو محل الخلاف قوله لكونه ترك الحرام او مقدمة
لا يعني ان مباشرة المباح نفس ترك الحرام فان السكوت ترك القذف وان
سلم انه غيره لكنه مقدمة لان لا يحصل ترك الحرام الا به وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب قوله وجوابه ان المباح اه قيل في هذا الجواب نظر لان كلام الكعبي ليس
في مباح متعين بل في مطلق المباح ثم ان ترك الحرام كما يحصل بفعل مطلق
المباح يحصل بمطلق المندوب والمكروه ومطلق هذه الاحكام الثلثة اشياء

اشياء متعينة مخصوصة فيتم كلام الكعبي وهو انه يلزم ان يكون فعل المباح
واجبا مخيرا فليتامل قوله فهذا مجمل جيد اه اي ما ذكره من الخلاف في لفظ
امر مجمل جيد لكلام فخر الاسلام لكن نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص
الخلاف بالكرخي والجصاص مانع عنه لان المجازية في الاباحة قول الجمهور لا قولهما
فقط نعم المجازية في الندب قولهما فقط فينبغي ان يذكر خلافهما فقط في
صورة الندب قوله فلهذا ذهب اكثر اه رحيي قال الفاضل الشريف قيل
بل الواجب بعينه في التقدير كانه قام للمغاير وحيث لا يمكن تطبيقه على ما ذكره
الشارح وحمل الكلام عليه لان لفظ الامر ليس معناه الوجوب فلا يتصور فيه معنى
الندب او الاباحة انتهى وبهذا يعلم بطلان الملازمة التي يفهم من قول الشارح
وهذا مجمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب اه قوله لتاديه الى ابطال
المجاز بالكلية اه فيه بحث لانه انما يلزم اذا اريد بالقرينة القرينة المحصلة لل
دلالة اما اذا اريد القرينة المعينة اعني التي ترفع مزاحمة الغير فلا لانه ينافي
الحقيقة ويمكن ان يدفع بانه يلزم على هذا ان يكون الامر مشتركا وقد نفيناه قوله
والجزء غير الكل فيه بحث وهو ان الغير في حد المجاز اللغوي لما اصطلح عليه
في الكلام اذ لا اختلاف في ان اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك مجاز قوله و
حاصله انه ليس فيه بحث لان معنى الامر ح لا يكون ندبا واباحة بل امرا ثابتا ليس
معدودا من معانيه ولو سلم ثبوته فليس الكلام فيه قوله جزء من الوجوب
نقل عن الشارح انه قال فان قيل سلمنا ان جواز الفعل ثبت بالامر لكن لا
نم ان جواز الفعل جزء من الوجوب بل يمكن ان يكون لازما قلنا جواز
الفعل جنس للوجوب والندب والاباحة ثم حرمة الترك فصل للندب فان
الفعل ان كان بحيث تعاقب به في الاخرة فهو حرام وان لم يعاقب به فهذا
ينقسم الى هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل فهو
داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزء المفهوم الوجوب قوله وكونه
بحيث يثاب فاعله لم يقل او يستحق الثواب كما ذكر في جانب العقاب وان
كان شيء من الثواب والعقاب غير واجب عليه مع عندنا اشارة الى ان المطيع

يثاب عندنا لمقتضى الوعد قوله علامة الوجوب هو عدم الحرج لا شك ان هذا
تفسير باللازم اذ الواجب بشرعه لا ان الفقهاء اكثر ما يتساهلون في تفسير الاشياء
ولا يلتفتون الى ما عليه اهل الميزان ولهذا قال الشارح والمناقشة
في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة يعني صناعة الاصول قوله قلت
هو كما مر حواله قال الفاضل الشريف لا خفاء في فساد هذا الكلام اذ
يلزم منه ان يكون المشبه مفهوم الشجاع وظاهر انه لا يتصور مشابهة بين مفهوم
الشجاع وحقيقة الاسد وقد يجاب بان مراد الشارح ان الاسد يطلق على
ذات تصدق عليه الشجاع بالقرينة الدالة على كونه انسانا ويراد عليه فرد من
جنس افراد الشجاع فالمشابهة بين حقيقة الاسد وذات الانسان الصادق
عليه مفهوم الشجاعة والجامع الشجاعة ونظيره هذا توجيه عبارة المطول الاسد
انما يستعار للرجل الشجاع ويكون الانتقال من معنى الاسد الحقيقي الى مفهوم الشجاع
ومنه الى مفهوم الرجل الشجاع والاول انتقال من الموصوف الى العارض المشهور
اتصافه والثاني انتقال من مفهوم العارض الى بعض معروضاته هذا ولعرض
على اصل الجواب بان الصيغة اذا كانت استعارة لا يكون كالاسد المستعمل في انسان
شجاع لان الجامع داخل فيما نحن فيه بخلافه في استعارة الاسد للرجل الشجاع
فنظيره استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة
بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم
في الارض امما فالجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما والجواب ان تشبيه الصيغة
بالاسد في مجرد ان العلاقة المصححة للاستعارة يجب الانتقال من الملزوم الى اللازم
ثم من اللازم الى بعض ملزوماته كما عرفت فالفرق بينهما بدخول الجامع وخروجه
لا يضر في المقصود قوله وبدونه بالقرينة فيه بحث اذ يلزم على هذا ان يكون دلالة
صيغة الامر على معناه الحقيقي وهو الوجوب محتاجة الى القرينة فان قلت استعمال
الصيغة في جواز الفعل والاذن فيه لا بد وان يكون بقرينة مانعة من ارادة
الحقيقة فاذا اريد الدلالة عليها احتيج الى قرينة اخرى قلت يلزم على هذا
الجمع بين الحقيقة والمجاز وتمانع القرينتين اللهم الا ان يقال ارادة الوجوب

الوجوب ما لزمت من صيغة الامر فقط بل منها ومن القرينة فلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز فتامل قوله الابري انه لا يجوز اه يعني ان اطلاق الاسد على
الرجل الشجاع لو كان باعتبار خصوص مجاز اطلاق الانسان على الفرس
لجامع الحيوانية مثلا والتالي باطل قيل والتحقيق ههنا ان المانع من اطلاق
لفظ الانسان على الفرس بجامع الحيوانية كونها من الماهيات الحقيقية فلا بد للجامع
في المستعار منه من ان يكون اقوى واشد ليكون الاشارة معتبرة وذلك
لا يتصور في اجزاء الماهيات الحقيقية وان كان مقصودا في غيرها كما فيما نحن
فيه وفيه ان ما نحن فيه هذا التحقيق انما يتم اذا كان الجامع فيما ذكره الشارح
وحكم بعدم جوازه منحصرا في الحيوانية وليس كذلك لانه قال او مائيا او نحو
ذلك فليتامل قوله لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك اعترض
عليه بان ان اراد ان الجوازين ليسا بمدلولين حقيقيين للصيغة فمسلم لكن
لا يفيد وان اراد انهما ليسا بمدلولين مجازيين فهم لا بد له من دليل فانه عين
النزاع بل الظاهر ان مدلول الفعل عند قصد الاباحة بالقرينة جواز الفعل مع جواز
الترك ومدلول لا تفعل جواز الترك مع جواز الفعل قوله وعند الشافعي اه
اجيب عما ذكره بان دليل الوجوب مناف لهذا الجواز المقيد بامتناع الترك
فاذا ارتفع هذا الجواز لا يثبت الجواز المطلق عن هذا القيد الا بدليل اخر
وهو الذي اشار اليه المص بقوله اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة
التي ثبتت في ضمن الوجوب اذ الاباحة التي اثبتها الشافعية ثبتت بجواز
الفعل مع جواز الترك وهو ليس جزء للوجوب قوله بشموله افراده اه يعني
ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الازمان مثلا العموم في الطلاق
ان يقع الثلث دفعة والتكرار ان يقع مرة بعد اخرى قوله فلهذا يقتصر اه
اما ان يكون تقتصر على صيغة المجهول وهو الظ اذ المعلوم ان المص حيث
قال لا يحتمل التكرار توسلا بنفي اللازم الى نفي الملزوم وفيه نظر لان هذا
انما يصح اذا لم يكن اللازم اعم او اخص وبالجملة اذا اقتصر المصنف على التكرار
لم يندرج عند الشافعية الاثنين والثلثة معا في طلقة يجب عنوانه

المسئلة لانه من قبيل العموم لا التكرار لان المراد بالتكرار ما يشمله وهو خلاف
الظاهر فلا يعتبر قوله ثم لا اختلاف في ان الامر قبل ما لا امر المقيد بقرينة التكرار
انما يفيده اذا كان مطلقا موجبا اياه او محتملا له اما اذا لم يحتمله اصلا كما عند عامة
علمائنا فالقرينة يكون لغير الموجبة لا لغير المحتملة قوله ففيه اربعة مذاهب بل التوقف
مذهب خامس ذكره في المحصول ومختصر ابن الحاجب وغيرهما لكن البعض قالوا
بالتوقف بمعنى لا ندري وبعضهم بمعنى التردد والاشتراك قوله مختص من اطلب منكم
الضرب قيل عليه ان اريد بالاختصاص اختصاص الواضع عند الوضع فهو ممنوع لم
لا يجوز ان يكون الواضع وضعه من غير ان يعتبر الاختصار او عدمه على ما هو الغالب
في الاوضاع وان اريد غير ذلك لزم ان لا يكون هي الصيغة الموضوعة لطلب
المامور به اولا وليس كذلك واجيب بان معنى الكلام وضع لفظ الامر وضع مختصر
وتحقيقه ان طلب الفعل من الفاعل وضع له عبارتان مختصرة ومطولة فالاول
هو الامر كقولك اطلق والثاني اطلب منك التطليق والمختصر والمطول في افادة اصل
المعنى سواء لا محالة قوله وسيتقرر جوابه في بيان المذهب الثاني من كونه مختصرا
من اطلب منك ضربا قوله واما التكرار فلاشارة الحال في قول النص فوجب العموم
والتكرار لان اضرب يسؤاله لغا ونشر مرتبا ثم لا يخفى ان الاستدلال بسؤال
الاقرع على ثبوت الايجاب قوله ولا تعلق له بالامر اذ لم يصدر عنه صح امر
بل انما نشأ السؤال من تعظيم الحج والملابسة بافعاله قوله لعرفوا الوجوب انما حمل الوجوب
على تقرره لان اصل الوجوب عام مستفاد من الامر المفيد للتكرار على زعم المستدل لكن
يرد عليه ان الجواب على هذا لم يطابق السؤال لان السؤال عن الوجوب مرة او مرتين
لا عن تقرر الوجوب وعدم تقرره قوله الثاني مذهب الشافعي ان هذه رواية
عن الشافعي والصحيح ان مذهبه كمذهبنا كذا في فصول البدايع والكشف قوله
كما مر من سؤال الاقرع فانه يفيد الاحتمال وان لم يفد القطع لما مر قوله ومن كونه
مختصرا من اطلب منك ضربا ليس المراد ان كونه مختصرا من اطلب الفعل بمصدره المنكر
مفهوم مما سبق كما يوهم ظاهر الكلام اذ المفهوم منه كونه مختصرا من طلب الفعل بمصدره
المعروف فقوله ومن كونه الخ شروع بمجموع قول المص لما قلنا ان المصدر ان فليتامل قوله

قوله لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة فظ كلام يدل على ان احتمال العموم عند
الشافعي لاحتمال ان يقدر المصدر معرفة فظ كلام المص يدل على ان ذكر احتمال
النكرة في موضع الاثبات للعموم كما مر في بحث الفاظ العموم قوله بدلالة القرينة
فيفيد العموم قبل الكلام في الامر المطلق اي الخالي عن قرينة العموم والتكرار
فكيف يتصور في مثل احتمال وجود قرينة العموم فان قرينة اللام الاستغراقية
قرينة العموم في الحقيقة اللهم الا ان المراد احتمال المعرفة باحتمال القرينة وهذا
لا ينافي الخلو عن القرينة الظاهرة قوله لدلوك الشمس لدلوك الشمس لو كان اي
زالت قوله من تجدد السبب ليس المراد بالسبب هنا السبب المحض بل العلة وكثيرا ما يطلق
السبب عليها ولا اشكال ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول فلا يرد ان وجوب الاداء
لا يضاف الى السبب بل الى الامر فعلم ان الامر يوجب التكرار قوله لان وجود الشرط
لا يقتضي وجود المشروط لا يقال الشرط التعليقي يقتضي ذلك لانه اخر جزء من العلة
التامة والحكم مرتب عليه غايته انه لا يكون موثرا فيه والشرط فيما نحن فيه
من هذا القبيل لانه قال الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لانا نقول اجيب عنه
بان المراد في الاية بيان السببية لا بيان الشرطية وان كان الاداء يوهم الذكر
فليتامل قوله لانه مطلق الامر المطلق اراد بالمطلق الاول المجرد عن قرينة التكرار
او المرة والثاني ما يقابل المعلق بشرط والمقيد بوصف فلا تكرار قوله وظ عبارة
المص الخ لان المتبادر من الاستثناء من النفي هو الاثبات كعكسه وانما قال ظاهر عبارة
لان الصحيح عندنا ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فمعنى كلام المص لا يحتمل التكرار
في غير موضع الاستثناء مع السكوت ولكن نقول المراد ما يستفاد من ظ العبارة
لكن المراد من الاحتمال هو الامكان العام الذي لا ينافي الوجوب والضرورة و
نظيره قول النحاة لا يجوز صرف غير المنصرف الا للضرورة مع ان الصرف عندنا واجب
قوله بل على الواحد لان الوحدة مراعى في الفاظ الوحدات باجماع اهل العربية
ولا يلزم من جواز تقيده بالمرة والكثرة التكرار والتناقض كما زعمه القاآني
لجواز كون التقييد لتاكيد الحقيقة او لتقييد المجاز قوله ثلثا او واحدة سياق
كلام يدل على ان الوحدة بغير مطلق اللفظ الحمل لا يحتمله وفيه بحث فان الواحد

موجب فلا يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا قوله وقد يبقى دعوى انه دلالة
طلقتك على المصدر الحادث في الحال ثبت اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه مختص
من فعلي فعل الطلاق منه غيران يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه
لطلب الطلاق في المستقبل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء قوله ولقائل ان يقول
انه يمكن ان يقال الاقتران بادوات العموم كالاقتران بالعدد الصريح مغير الكلام في
العام الغير المغني بدليل وبالجملة المفرد المقترن بادوات العموم عام بدليله
فلا يرد بعضا لان الكلام في المفرد من حيث هو مفرد المجرد عن القرائن من
اللام وغيرها ولو سلم انه يعم ويتناول كل فرد من حيث هو واحد اعتباري
فلا نسلم انه خطا الشافعي لان غايته انه يصح نية ايقاع كل واحد من حيث هو واحد
اعتباري لكنه لا يصح نية الثنتين اصلا لانه عدد محض في مذهبه يصح نية
كل واحد لا من حيث انه واحد اعتباري بل من حيث انه عدد ولا تجوز نية الثنتين
ايضا فالحق ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمل والعدد لا موجبه ولا
محتمل والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل
اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى قوله وقوله
تعالى فاقطعوا الآية فان قيل عليه ان جعل تفريعا على البحث السابق على ما فهم
الشارح يكون مجرورا معطوفا على قوله في طلقي نفسك الا انه لو اريد هذا لم يكن
لقوله اجماعا زيادة فائدة فهو فرع والمراد به نفي مذهب الخصم يعني لو كان العموم
موجب الكلام لم ينعقد الاجماع على نفي ارادة كل السرقات هنا لان الاجماع لا
يخالف موجب النص وان تخبر بان قوله فيه ان الواحد فلم يدل على السارق يشعر
بالتفريع فتامل قوله دل على مصدر صفة اسم فاعل وفايدته الاحتراز عن فاعل
جعل علما كالحادث والقائم فانه لا يدل على المصدر قوله فمعنى السارق الذي
سرق سرقة واحدة فيه بحث لان ظاهره يدل على ان لا يقطع يد من سرق سرقات
والجواب ان يقال يفهم قطعه بطريق الدلالة لا بطريق العبارة لتحقق السرقة الواحدة
في ضمن السرقات الكثيرة او نقول ثبت القطع فيه بالاجماع قوله وانما
عدلناه قيل ما ذكره المص ليس عدولا لهذا بل جرى على ما هو عليه بحسب الامر

الامر ولا نسلم ان السارق عام بل عموم الحكم لعموم السبب وهو السرقة المستدل عليه بتعليق الحكم على المشتق قوله مثل اداء الزكوة الامثلة الاربعة امثلة لغير الموقت
وترك امثلة الموقت لظهورها قوله الا فيما يتصور فيه القضاء واما فيما لا يتصور
كصلوة العيد والجمعة فلا يطلق عليه الاداء فيه قوله فلهذا قالوا الاداء فوق
ما فعل في وقته احتراز عن الفعل قبل الوقت وبعده وقوله المقدر له احتراز عن
النوافل المطلقة اذ لا اداء لها ولا قضاء وقوله شرعا احتراز عن المقدر لا شرعا
كالشهر الذي عينه الامام للزكوة والجزء من الوقت الذي عينه الخلف للصلوة
وههنا بحث وهو ان التعريف المذكور للاداء المختص بالعبادات الموقتة كما
زعمه الشارح لان الشرع لما لم يقدر غير الموقت بوقت معين جعل كل العمر وقته
في اي وقت فعله يكون اتيان المامور به في وقته المقدر له شرعا فيصدق عليه
التعريف فتامل قوله والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء ليخرج الاداء و
الاعادة بعد الاداء في الوقت معقود الاقامة الجماعة فان هذه الاعادة
ليست بقضاء اذ ليس تداركا وقوله بما سبق به وجوبه ليخرج النوافل قوله
اذ لا وجوب عليهما عند محققي الشافعية والحق عندنا ان الحيض والنفاس لا يعدمان
الاهلية بوجه لانه تحقق المانع وهو عدم الشرط اعني الطهارة واما النوم والاغماء
فهما يعدمان اهلية وجوب الاداء الثابت بالخطاب لعدم الاختيار لا اهلية نفس
الوجوب الثابت بالوقت قوله وجواز الترك مجمع عليه اه فيه بحث لانه مبني
على عدم الفرق بين جواز الترك والتاخير والفرق ثابت ولو سلم عدم الفرق فجواز
الترك لا ينافي نفس الوجوب بل وجوب الاداء الثابت بالخطاب وسياق الفرق بينهما
ويدل عليه ان الوجوب ثابت في اول الوقت لوجود سببه مع جواز الترك فيه
بالاجماع قوله وان قوله في تعريف الاداء قال في فصول البدايع فيه بحث من وجوه
الاول وقت الذكر ليس بمقدر فانه يعين الاول والآخر يؤيده قولهم القضاء فرض
العمر ونسبه الشارح الى وقت الذكر لانه الصالح لقضائه لا وقت النسيان الثاني
ان تقييد التعريف به لا يخرج شهر الايام وقت الحلف لانهما مقدران ثابتا
فلا يبقى الى قوله شرعا حاجة الثالث ان اولا ههنا مقابل ثانيا في الاعادة

وذلك قيد الفعل باعتراف **قوله** فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر قيل ينبغي ان يراد
قيدا اخر وهو الى مستحقه واجيب بان اداء ما وجب انما يسمى تسليما اذا سلم الى مستحقه لان
التسليم يحصل وهو مشتق منها **قوله** ما علم ثبوته بالامر وهو فعل خارجي يقبل
التصرف من العبد ويمكن اداؤه بعينه بخلاف نفس الوجوب الذي هو وصف
في الذمة قال الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي جوابا عن الاعتراض بان التسليم
في الافعال غير متصور لاستحالة بقائها ان الافعال الشرعية لها حكم الجواهر وذكر من
مسائل الفقه ولهذا توصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود الفسخ فلا فالت فيجري
فيها التسليم كالعين انتهى **قوله** الا ما ثبت وجوبه قال في فصول البدايع اذا
اريد وجوب الاداء وهو طلب ايجاد الواجب بالسبب بالخطاب وذلك بالامر صح في
الكل توضيحه ان الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة ووجوب الاداء عن لزوم
تفريغ الذمة والاول ثابت بالسبب كالوقت والثاني يتوجه بالامر وسياتي في التمرة
قوله بالقياس الى ما علم بالامر اعترض عليه بانه لا يدخل في تعريف الاداء قضاء
الديون لما تقرر من ان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فلا يصدق عليه تعيين
ما علم ثبوته بالامر بل مثله الا ان يذهب الى التاويل الذي اشار اليه بقوله وفي
هذا لا حاجة اه ولك ان تقول لا محذور في عدم الدخول لان قولك اديت
الدين مجاز شرعي كما سيشير اليه **قوله** ليعم اداء النوافل قيل هذا خلاف ما عليه
عامة الفقهاء من ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم يوافق
قول من يجعل الامر حقيقة في الاباحة والندب كما سيجيء مستوفا **قوله** وبعضهم
قيده نقل صاحب الكشاف هذا التقييد عن شمس الائمة وقال ولم يذكر الشيخ
يعني فخر الاسلام مثل الواجب من عنده كما ذكره شمس الائمة فقال والقضاء
اسقاط الواجب بمثل من عنده المامور به هو حقه وكذا ذكره الامام بعضه
ثم قال لا بد منه وذكر فائدة التقييد كما ذكره الشارح ههنا وههنا بحث
وهو ان صرف دراهم الغير الى دينه وكذا صرف الظهر الى العصر مثلا يخرج عن
تعريف شمس الائمة بقيد اسقاط الواجب لانه لا يحصل اسقاط وقد يقال
وقد يقال لا احتياج الى القيد المذكور اصلا لانه لا قضاء وجد في الصور المذكورة

المذكورة الا انه ينفسخ بالاسترداد ولهذا ينفسخ في حق اليمين في حلف ليقضين
دينه فلانا اليوم فقضاه ثم استحق ينفسخ القضاء ولا ينفسخ البر **قوله** بان
يكون من عنده من وجب عليه لكونه حقا له لا لغيره قادرا على صرفه الى ما
يريده **قوله** لا يصح نفله مع قوة المماثلة لان الفرائض خالص حق الله ليس للعبد اختيار
صرفه الى غيره بنية تبديله **قوله** بخلاف صرف النفل فان النفل خالص حق العبد
وهو قادر على فعله وتركه واذا صرفه الى القضاء بان ينوي القضاء برد النفل
جاز وههنا بحث وهو ان هذا العبد يقتضي ان لا يقضى صلوة المغرب لانه لا
نفل له على هيئة المغرب شرعا ويقتضي ايضا ان الجماعة اذا قضوا صلوة الليل بالنهار
ان لا يجوز لهم الجهر بالقراءة لان الجهر في نافلة النهار غير مشروع ويمكن ان يجاب عنه
بان النهي عن البتراء يقتضي المشروعية باصله كما تقرر عندهم وما لم يشرع من وصف
كيفية كانت او كمية فذلك من مقتضيات كونه منفلا فاذا انتفى ذلك بالعرف مما عليه
لم يبق الا الاصل المشروع فجاز كيف ما كان **قوله** ولهذا قال فخر الاسلام اه قيل
فيه بحث لان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام لا يلائم الحصر المستفاد من قوله فالثابت بالامر
لا يكون الا واجبا او مندوبا لان في كلامه ضم الاباحة الى الندب فينافي ذلك
الحصر وجوابه ان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام على كون الثابت بالامر الملحوظ
في تعريف الاداء منحصرا في الواجب والمندوب وهذا الحصر يستفاد من سياق
كلام فخر الاسلام وضم المباح الى المندوب في كونه مامورا به لا يستدعي ضمه اليه في
كون الاتيان به اداء ولا يلزم من كون الاداء والقضاء من اقسام المامور به ان يكون
كل ما هو مامور به منقسما اليهما وهذا ظاهر فلا بحث **قوله** الا ما ذكره صاحب الكشف
اه الاستثناء منقطع لان المذكور قبل انه ليس في العرف اطلاق الاداء على المباح
وما ذكره صاحب الكشف لا يفيد ذلك الاطلاق بل الفعل بانه ينبغي ان يطلق بناء على
القول بكون الامر حقيقة في المندوب والاباحة ثم حاصل كلام الشارح انه لا يلزم من
القول بذلك الاطلاق المذكور للتحقيق فيه فيرد اعتراضه على صاحب الكشف وان قيل
مراده الاعتراض على فخر الاسلام لا بيان مراده **قوله** وذلك يوهم اه فان قلت من
اين علم توهم ذلك قلت من قوله ان الحكم موجب الامر ومن قوله ينبغي ان يسمى اداء

بناء على ما ذكره الشارح فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء وذكر لان الاختلاف
في لفظ امر على وجهين احدهما ان يكون للطلب الجازم والثاني ان يكون لمطلق
الطلب المتناول للوجوب والندب والاباحة وليس ههنا عند فخر الاسلام قول
ثالث لا يكون متناولا للاباحة كما كان كذلك في صيغة الامر لم يكن فلو لم يكن
كلام صاحب الكشف مبنيا على زعم ان مراد فخر الاسلام صيغة الامر لم يكن لما ذكره
وجه واما قول الشارح لكن التحقيق اه فهو رد لما ظنه فخر الاسلام من ان الاختلاف
في لفظ امر منحصر في وجهين وذكر ان ههنا ايضا وجها ثالثا وهو ان يكون
في الطلب الجازم او الراجح وبهذا التقرير ظهر انتظام الكلام وان كلام الشارح
خال عن الاضطراب والاختلال والله اعلم قوله لفظ الامر لا صيغته ويدل عليه
قطعا انه لو اراد فخر الاسلام صيغة الامر لم يبق التقييد دخول النفل في الاداء
بقوله على قول من جعله وجها اذ لو جعل الصيغة للايجاب حقيقة واريد بها الندب
مثلا لا يدخل النفل في الاداء ايضا بقوله لكن المندوب مامور به واما اذا اريد لفظ
الامر على ما ذكره الشارح فوجه التقييد ظ قوله فاذا قضيت الصلوة اه الاولى
ان يؤتى بحرف العطف اذ ليس هنا في منظم قبيح حتى يترك ذلك كذا ذكر الدماميني في
شرح مغني اللبيب ثم كون القضاء فيهما مستعملا في الاداء مبني على المشهور من ان صلوة
الجمعة لا تقضى فان المراد بالصلوة المذكورة في هذه الآية وقيل الواجب الاصلي في
يوم الجمعة هو الظهر لقول عائشة انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت
مقامها مع القدرة على ادائها النوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا قوله
وكفو كما اديت الدين فيه نظر لان الظاهر ان اداء الدين ليس من باب القضاء كما اشار
اليه في تقسيم الاداء الى الكامل والقاصر قوله فهي عبارة اه تعليل لتفسير السبب بالنص
موافقا لما اشار اليه المص قوله في اثناء الدليل يعني قوله لا بنص ويفهم ايضا من
قوله لانه لما وجب بسبب لا يسقط بخروج الوقت حيث لم يقل لا يسقط بالخروج قبل
ولان النص في قوله لانه للاداء كسبب الخطاب بالوقت وفيه انه لا يلائم تقرير
الشارح حيث جعل النص للنفل الى الاداء قوله يجب بالدليل الذي اوجب الاداء
قال صاحب الكشف تقرير بقول فخر الاسلام وهذا القسم واشباهه بسائر اصحابنا

اصحابنا فانهم قالوا ان قوما فاتتهم صلوة من صلوة الليل فقضوها بالنهار
بالجماعة جهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلوة من صلوة النهار فقضوها
بالليل لم يجهر امامهم بالقراءة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر
صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضاها في السفر صلى اربعا ففي اعتبار حال
وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق وفيه
بحث اذ يجب مراعات صفة الجهر وعدمها وكذا القصر والاتمام باعتبار ان
وجوب القضاء بالليل لا لانه وجب بالسبب الاول لكنهم الا ان يقال المماثلة
المعتبرة ان يكون باعتبار الاصل لا باعتبار الكيف والكم قوله اي دليل الذي عليه
فسر السبب به لئلا يتوهم ان المراد بالوقت فينافي ما سبق قوله ويسقط وجوبه
لما عرفت ان سقوط الوجوب باحد الامور الثلثة ولم يوجد قوله كالواجب
بالقدرة الميسرة اراد بالواجب الزكوة وبالقدرة الميسرة النماء قوله قلنا نعم
قيل هذا الجواب في غاية البعد عن الحق فان الله حكيم فلو لم يكن في الوقت الذي
عين فيه المامور به ما ليس في غيره لم يعين له اذ يستحيل ان يكون ذلك من الشارع
امرا اتفاقيا وما روي انه عم قال من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام
الدهر كله مما يحقق هذا وكون تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى مقصودا من
العبادات لا ينافي كون التعظيم ومخالفة الهوى اكثر فيه بل هو كذلك او مخالفة
والتعظيم في الائتمار بالامر على ما هو عليه اكثر وان اردت معرفة شيء من اثار
الاوقات في العبادات التي عينت لها فعليك بمطالعة الرسالة المسماة بالكبر
في اسرار العبادات فالحق في الجواب ما سبقت الاشارة اليه من ان الواجب لا يسقط
الا باحد امور الثلثة وهو هنا لم يفت الا الوقت وما لا يدرك كله لا يترك كله و
يمكن ان يقال مراده ان الغرض الاصلي هو التعظيم وان كان مخالفة الوقت المعلوم
بالامر ايضا غرضا لكنه تبعي فلما فوت الاول للثاني اتباع الاصل بالتبع
فعلى هذا لا يرد ما ذكر فتامل قوله بالمثل او الضمان الاول في الجنس والثاني
خلافه قوله فقد انتقص فعن العمداء قال في الكشف فسقط عند استدراكه
شرف الوقت الى الاثم اه بعدم التفويت واثم عدم الثواب ان لم يكن بعمد التعجيز

ونحو بين هذا المقابلة بالضمان تحقق في غير العمد لكن ما ذكره الشارح اظهر وهو
المذكور في نفس اصول فخر الاسلام قوله المتمسك بها اه اعترض عليه بان الدليل يدل على
سقوط الواجب من الصوم والصلوة عمن له عذر والمدعى لزوم والاول لا يستلزم الثاني
لان كلا من الصوم والصلوة ليس عقوبة من الله حتى يلزم من وجوبه على المعذور
وجوبه على غيره بل كرامة واستحقاق المعذور بها لا يقتضي استحقاق العامد العاصي
والجواب ان الدليل بعبارته اخص من المدعى مع دلالته اه لان الصلوة والصوم
كونهما مشتملتان على مشقة ظاهرة والمشقة اذا وجب على المعذور فعلى المفرط اولى
قوله بل مع ايماء اه حيث قال فان ذكر وقتهما قوله ويمكن اه وذكر بان يجعل
قوله لقوله تعالى متعلقا لقوله لا يسقط ويكون قوله استدراكا منهما على فائدة زائدة
لكنه بعيد من سياق الكلام ولهذا قال يمكن قوله على زيادة فائدة هي عدم ضمان
شرف الوقت اذا كان عايدا الى الاما لا ثم قوله فصام ولم يعتكف انما قال فصامه
ولم يعتكف لانه لو لم يصم ولم يعتكف لخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا
الصوم فلا يلزمه قضاء الاعتكاف بصوم مبتدأ كذا في الجامع الكبير قوله
لزمه قضاء الاعتكاف اه خلافا للحسن بن زياد وهو احدى الروايتين عن
ابي يوسف وزفر قالا لانه التزم اعتكافا يجب بصوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه
ولا سبيل الى قضائه في شهر آخر لانه يلزم بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه فرجحنا
عليهما التزمه فوجب ان يبطل قوله خلافا لزفر مربوط بقوله والتحق اي يقضيه
في رمضان آخر نص عليه في الكشف وفي فصول البدائع ولم يذكر الشيخ اكمل الدين
خلاف زفر في وجوب اصل القضاء كما هو قول الحسن فاعترض البعض بهذا
وحكم بان تعلقه بتجوز فاسد وليس كذلك فان الخلاف في وجوب اصل القضاء
احدى الروايتين عنه والرواية وجوبه وجوازه في رمضان آخر ووجه هذه
الرواية ان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا
كالطهارة ووجه تمسكنا هو المذكور في الكتاب قوله سبب جديد هو التفويت
اه رد عليه بوجوبه بالفوات ايضا كما لم يمنع من الاعتكاف لا الصوم كالمطعون
ولا يمكن جعله كالتفويت لعدم الاختيار قوله هو سبب الحكم مع ان اكثر المشايخ

المشايخ صرحوا بان المراد بالسبب في هذا المقام دليل الحكم كما مرت اليه الاشارة في الدرس
السابق قوله هو قياس المذهب اه اعترض عليه اولا بان هذا مخالف لما يجيء من
قوله فعند البعض سببا جديدا اي نصا مبتدأ لظهور ان القياس ليس بنص وثانيا
بانه اذا كان السبب الجديد هو القياس والنص المذكور كان هذا عين مذهب
الجمهور وثالثا بانهم صرحوا بان القياس لا يصلح ان يكون سببا جديدا والجواب عن
الاول بعد تسليم ان ليس المراد بالنص في تقرير السبب سابقا مطلق الدليل ذكر الخاص
وارادة العام وهو ما حكم ان ما ذكر هاهنا والكلام ظاهري ولذا اضرب عنه
بقوله بل النص الوارد اه بناء على ان القياس مظهر لا مثبت وبهذا يندفع الثالث
ايضا واما الجواب عن الثاني فلان النص على ما زعموا للايجاب ابتداء لا للاعلام
ببقاء الواجب وهو مذهب الجمهور فلا عينية قوله اشارة حقيقية الى
هذا المعنى اي الى كون التفويت كناية عن وجوبه بالقياس وذلك حيث قال بعد
قوله قالوا لان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر لكنا نقول انما وجب
القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب واراد
بالنص الموجب في هذا الباب التفويت لانه المذكور سابقا في استدلال الخصم وليس
ذلك على حقيقته بل المراد به القياس الذي في حكم النص واعترض عليه بانه لو كان
اشارة الى ذلك لكان عين مذهب الجمهور الذي عبر عنه بقوله قيل انما وجب
القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا من انه بالنص حقيقة للاعلام ان ما وجب
بالسبب غير ساقط بل الساقط شرف الوقت لانه وجب ابتداء بالقياس الوارد
في وجوب قضاء الصوم والصلوة او بالنص الوارد ابتداء في ذلك وهذا
المعنى وان لم يكن مصرحا به في كلام فخر الاسلام لكن هو المراد من سياق كلامه والا
لكان ما ذكره حجة علينا لا لنا كما اشار اليه الشارح بقوله فان قيل هذا عليكم
لا لكم وعلى هذا التوجيه لا يكون ما ذكره عين مذهب الجمهور قوله في الاعتكاف
الواجب قيد به لان في الاعتكاف النفل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية لابتنائه
على المسامحة وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه شرط للنفل ايضا لان الصوم فيه
كالطهارة في الصلوة قوله بخلاف الوضوء في الصلوة حاصل الفرق بين الصوم

والوضوء فان ايجاب الاعتكاف ايجاب للصوم ابتداء وليس ايجاب الصلوة ايجاب
الوضوء ابتداء وهو ان ايجاب العبد معتبر بايجابه تعالى فالمنذور يجب بما له كونه
من جنس واجب لله تعالى شأنه في الشرع والاعتكاف ليس بذي واجب من جنسه فانما
صح النذر به ايجابا له بالصوم باعتبار ان الصوم شرط له بالحديث فالتزامه التزام له
واما الصوم المنذورة فلانه سبحانه واجب من جنسه في الصوم ودمة في اعتبار ايجابه ايجابا
بالوضوء مستقل وقد يفرق ايضا بان الوضوء شرط محض حتى وجب لغيره لكونه
وسيلة دائما فالصوم ليس بشرط محض بل يجب تارة بعينه كصوم رمضان واخرى
لغيره كصوم الاعتكاف فلا يجوز الاعتكاف الا بصوم في الجملة كالوضوء في الصلوة
قوله وزيادة هي فضيلة العبادة بدليل قوله عم من تقرب فيه بخصلة من خصال
الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين
فريضة فيما سواه كذا في شرح البزدوي قوله لما احتمل السقوط يعني رمضان ود
ذلك بان لم يصم او صام ولم يعتكف فقضا خارج رمضان مع الصوم يجوز اجماعا
كذا في شرح المنار للنسفي قوله اما الاول فلان خوف الموت لا اعترض عليه بان الموت
موهوم والحيوة متحققة فكانت القدرة ثابتة نظرا الى استصحاب الحال واجيب
بانه معارض فان العجز ثابت في الحال حقيقة فيبقى بالاستصحاب فلا يثبت القدرة
قوله وفيه اشارة اي فيما ذكره من التطويل قوله وذلك لان النذر اي تحقق الاشارة
الى الجواب قوله لوجوبه بسبب لا لان نفس سقوط شيء دليل على وجوب صوم مقصود
قوله على انه علم اذا قصد به معنى لكن لا يتوقف تعريف الوصف على ان يعتبر العلم
رمضان وحده ولا على انه يحمل على حذف المضاف لما تقرر من قواعدهم وذكر
في الايضاح للمفصل والاقليد وغيرهما ان المضاف اليه في مثل هذه الاعلام
كلها مقدر على انه لا يلزم جزم قاعدتهم المعلومة وهي منعهم من اضافة المعرفة
الى النكرة فلذا امتنع الصرف في قترة من ابن قترة ومجيء اللام في طبق من بنت
طبق وبهذا يظهر معنى قول الفاضل في قوله تعالى جنات عدن وعدن علم لانه المضاف
المضاف اليه في العلم قوله ولا يخفى قبحه قد يمنع القبح بانه الاضافة البيانية شايع
عرفا فلا مجال لاستقباحها بعد ان يكون مطردة قوله لا بد لهذا الاعتكاف في رمضان

رمضان قال الفاضل الشريف ذكر النذر مستدرك لا دخل له في الحق لان الكلام حسن
بدونه فيكون ذكره ضائعا وقد يدفع بان اقحامه لمناسبة ان وضع المسألة فيه
ولا يخفى ما فيه من التكلف قوله لتعذر ايجاب التبع كذا ذكره صاحب الكشف وفيه
نظر لان التبع المتعذر هنا شرط وتعذر الشرط يستلزم تعذر المشروط بالضرورة
وان كان بتعارض الجواب عنه ان ما ذكرنا يوجب ايجاب التبع لاجل ثبوت المتبوع
وما ذكرتم يقتضي اسقاط لتعذر التبع وما ذكرنا راجح لكونه احوط الوجهين
كذا ذكر الشيخ اكمل الدين قوله بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وعبارة فخر الاسلام
هكذا وهذا باب بيان صفة حكم الامر وذلك نوعان اداء وقضاء وكلام
الشارح يدل على انه ذكر في كلامه اشارة الى الصفة وهو المذكور في شرح الشيخ
اكمل الدين الا ان صاحب الكشف صرح بانه اشارة الى حكم الامر ويؤيده ذكر اسم
الاشارة وسوق كلام فخر الاسلام حيث جعل الاداء والقضاء اولا نوعين
لموجب الامر اي للثابت به وهو الواجب كما اشار اليه الشارح ولا يخفى ان حكم
الامر بمعنى الثابت به فهو نوعين الموجب فهما نوعان للحكم وكان الشارح نظر
الى ان الثابت به لما انعقد لبيان صفة حكم الامر كان الانسب تعريفها وتقسيمها
بالقصد الاول قوله اي فيما سبق به قال صاحب الترجيح لقائل ان يقول كيف يكون
المسبوق منفردا وقد روي عنه عم من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك
تلك الصلوة والمراد بادراك الركعة الادراك مع الامام والمراد بقوله فقد ادرك
تلك الصلوة اي مع الامام انه ادرك فضيلة الجماعة فكيف يكون منفردا والجواب
عنه بانه منفرد في امثال السهو فيما سبق به حيث يلزمه السجود فانه لو لم يلزمه قوله
ففعله اداء باعتباره فيه بحث وهو ان فعله اذا كان اداء من وجه قضاء من
آخر فما باله اذا فرغ الامام يجعل قضاء محضا ولم يعتبر فيه جهة الاداء اصلا
وهي قوية واذا لم يفرغ يعتبر الاداء ولا يعتبر الشبه اصلا والجواب انه لا بد من اعتبار
شبه القضاء في الجملة لئلا يلزم تعطيل الدليل الشرعي واعتباره عند فراغ
الامام انسب لان القضاء يتقوى حينئذ لعدم بقاء فعل الامام بكونه به في الاقتداء اليه
مؤديا محضا بخلاف ما اذا لم يفرغ قوله فهذا يقتضي ما انعقد به قيل فيه تسامح

لانه لا ينقض ما انعقد له احرام الامام وانما ينقض ما انعقد له احرام في نفسه واجيب
بان المباح للمقتدي المشاركة لما لم يتحقق بدون فعل الامام جعل اصلا وبان التقدير
ما انعقد له الاحرام مع الامام ولكنه اضاف الاحرام الى الامام لادنى ملابسة قوله
ان الحج يقع عن المباشر الا انه لا يسقط به فرضه لان الفرض لا يتادى الا بنية او بالنية
المطلقة ولم يوجد وانما وجد النية عن الامر قوله وللامر ثواب الانفاق لانه
سقط عنه الفرض باقامة الانفاق الذي هو سبب الحج وهو الحج او باقامة
الانفاق المجرد مقام الانفاق الذي هو سبب مقام السبب وهو الحج او باقامة
الانفاق المجرد مقام الانفاق والحج عند العجز عن اداء الحج قوله هو الثواب ليس
شيئا منهما اجيب بان المراد بالثواب الانفاق اقامة للمسبب مقام السبب وهذا انما
يستقيم على ظ المذهب اذا كان المراد مجرد تمثيل غير معقول واما اذا كان المراد
بتمثيل تمثيل غير معقول قضى به فلا لان الانفاق ليس بقضاء للحج بل القضاء يحصل
باحجاج الثاني بحيث يجعل فعله نايبا عن فعله وقد يجاب عن اصل النسخ
بان التمثيل للمثل فان الثواب الحاصل من النفقة لمن وجب عليه الحج مثل الواجب عليه
لكن مثليته غير معقول وكان الشارح غفل عن كونه مثال المثل المعقول فحمل الكلام
على التسامح وهذا انما يظهر على تقدير عدم تقييد المثل لكونه غير ثم عنده قوله لانه
لا يقبل له مثلا فان قلت كلام المص يدل على ان بطلان قضاء الوصف وحده
لانه لا يتقوم بنفسه لا لعدم المثل له قلت تعذر قيامه منفردا ايضا كما سياتي تصريح
الشارح قوله المص فلم يبق الا الاثم قيل فيه اشكال اذ يمكن الاستدراك بالاعادة
وجوابه بعد التسليم حمل الحكم على الاضافي اعني بالنسبة الى القضاء قوله مشكوك
لا معلوم فيه بحث لان بناء الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ كما تقرر عندهم فتعلق
ايجاب الفدية على عدم الطاقة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية
العجز فكيف يقال المعنى المؤثر في ايجاب الفدية مشكوك نعم العلة منصوصة لا يجب
ان يكون متعدية فيصح معها القياس لجواز ان يكون قاصرة كما تقرر في موضعه
قوله تجزيه ان شاء الله اما اذا اوصى الميت فبالانفاق واما فيما تبرع به الوارث بلا
ايصاء ففيه اختلاف قيل لا يسقط الصلوة عن الميت لان الاختيار معدوم اصلا

اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصاء فيحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبته
وقيل يسقط ان شاء الله كما في الايصاء لان دليل الجواز الرجاء الى سعة من
رحمته وكمال كرمه سبحانه وذلك يشمل الايصاء وغيره وفي النوازل سئل ابو
القاسم عن امراة فاتت وقد فاتها صلوة عشرة اشهر ولم تترك مالا قال و
لو استقرض ورثتها قفيز حنطة ودفعها مسكينا ثم يهبها المسكين لبعض
ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة
نصف صاع يجزي ذلك عنها كذا في التحقيق قوله بالكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تع والبدن جعلناها لكم من شعائر الله واما السنة فقوله عم من وجد
سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا قوله والاصل في العبادات المالية آه
لان شكر كل نعمة انما يحصل بجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر سلامة الاعضاء
بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء قوله وبهم ضيافة الله تع يعني ان
الناس في هذه الايام اضياف الله تع بلحوم الاضاحي ولهذا كره فيها الصوم لما فيه
من الاعراض عن ضيافته سبحانه وذكروا ايضا الاكل قبل الصلوة كراهة الاضياف
ان ياكلوا من غير طعام المضيف ولعل ان ابا يوسف ومحمدا اختلفا في ماهية
الاضحية فقال محمد هو نقصان في المالية باراقة الدم وقال ابو يوسف هو ذلك
مع ازالة التمول عن الباقي والفايدة يظهر فيمن هو وهب شاة لرجل فضحى
بها لم يكن للواهب الرجوع في قول ابي يوسف وله الرجوع وحرمة التضحية عند محمد
وابو حنيفة رحمه قيل هو مع ابي يوسف والادلة مذكورة في شرح البزدوي
قوله وبعد الوقت قيل عليه المشروع في باب المال وان كان هو التصدق
لكن لما نقله الشارع الى التضحية انفسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لا في مقابلة
النصوص ولا بعد فواته واجيب بان النقل لا يستلزم الفسخ الا يرى ان الشارع
نقل غسل الرجل الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم
ينسخ العدة بالحيض ولذا ان حاضت بعد ذلك تعتد بالحيض ولها نظاير
كثيرة قوله لا عملا بالقياس اي على ساير العبادات المالية بجامع ان الاصل
فيها التصدق بالعين وفيه بحث لان الشرح لا يطابق المشروح فان ظاهر عبارة

التنقيح وان كان يوهم ان تقدير السؤالين على سؤال واحد الا ان عبارة التوضيح
ظ في السؤال الثاني بعض تجرد على قوله ما لم يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بنص
بلا اعتبار قياس فيه وحاصله ان التضحية ثبت بالنص على خلاف القياس اذ لا
يعقل وجه القربة في الاراقة فكان ينبغي ان يسقط بعد فواتها الا الى خلف ويؤيده
فخر الاسلام في توجيه السؤال فان قيل الاضحية لا مثل لها وقد اوجبتم بعد فوتها
التصدق بالعين قوله الا ان يجعل في الوقت المذكور في المتن متعلقا بالتصدق
بالعين المذكور فيه لا بالاداء في الوقت المذكور في المتن متعلقا بالتصدق بالعين
المذكور في كلام الشارح اذ لا ضرورة الى ذكر قوله من جهة بقاء الانتصاب هذا بيان
شبهه بالقيام حقيقة واما بيان شبهه حكما فبان مدرك الامام في الركوع يدرك
تلك الركعة وكان المحل باقيا من وجه وعلم ان من يصلي صلوة العيد اذا ادرك
الامام في الركوع يأتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ادراك الامام في
الركوع وان كان لا يرجو يكبر تكبيرة الافتتاح وهو فرض ثم للركوع
وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع فلا يرفع يديه لان الرفع سنة
ولا يجوز الاتيان بسنة فيه ترك مثلها لعدم الترجيح بلا مرجح هذا
عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا يأتي بتكبيرات العيد في الركوع
اصلا لانها فاتت عن موضعها ولا قدرة على مثل عنده في الركوع فلا يصح
اتيانها فيه لا اداء ولا قضاء كالقنوت به قوله الصواب على هذا الوجه
لا قضاء لفظا الى ان يكون هذا الوجه قسما من حقوق العباد وليس كذلك
لا يقال قد مر ان المص كثيرا ما يتسامح في صلوة الافعال سيما الحجاب اخ
لانا نقول ليس ههنا معنى يعتد به فضلا عن جزالته قوله من قبيل علفتها تبنا
وماء باردا فيه احتمال اخر وهو ان يراد بالرد دفع عين الحق الى صاحبه
ولو مجازا قوله لئلا يلزم الاستبدال قيل انهم صرحوا باباحة صحة الرهن بثمن
الصرف والمسلم فيه فلو هلك الرهن قبل الافتراق يصير مستوفيا بثمن الصرف و
المسلم فيه فقد جاز الاستبدال قلنا المرتهن مستوفي بالمالية لا بالعين ولذا
يجب نفقته حيا وكفنه ميتا على الراهن والرهن من حيث المالية من جنس بدل

الصرف

الصرف والمسلم فيه فيكون المرتهن مستوفيا بالهلاك عين الدين لا بدله لما ذكر
انه دينه قوله ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم قوله فان قيل القضاء بالهلاك
منشأ السؤال ظ قوله لان الديون تقضى بامثالها والظاهر ان محصل الجواب المحفوظ
في جعل القضاء على حقيقته يعني انه من باب الاداء لا من باب القضاء وان كان ظ
السوق يأباه ويؤيده ما ذكره الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي فرقا بين
رد المثل في باب القرض حيث عد من باب القضاء وفي باب الديون حيث عد من
الاداء من ان رد عين ما قبض في القرض ممكن فيجعل رد مثله قضاء لكونه
شرط وهو تصور الاصل وفي الدين غير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين
فيه قضاء لعدم شرطه فكان من اقسام الاداء قوله لان رد المقبوض ممكن اذ
ليس للمقرض ان يمتنع من القبول ولا كذلك في الدين قوله لا يكون تسليم عين الثابت
اجيب بان تسليم الدين يعقب بتسليم العين فان الشارع جعل بعض الاعراض
في حكم الجواهر في صحة الانتقال كالملك حيث ينتقل من مالك الى اخر وكسببية الجزء
الاقدم من الوقت حيث ينتقل الى ما بعده فقضاء الدين تسليم عين الثابت ما لا
وان لم يكن اياه ابتداء قوله والتسليم لا يقع عليه قد يتكلف في الجواب بان
المراد تسليم الموصوف بسبب الثبوت وصف في ذمة رب الدين جعل كانه تسليم
له قوله وايضا على هذا لا يكون اه وذلك لان مدار الفرق بينهما على ما فهم من
تقرير الشارح ههنا كون المسلم في قضاء الدين نفس العين في اعتبار الشارع
وفي القرض مثل المقبوض لا عينه فاذا كان المسلم في قضاء الدين ايضا
هو المثل لا العين لم يبق بينهما فرق يجعل احدهما قضاء بمثل معقول والاخر
اداء كاملا وقد يقال في تقريره ان الفرق كان مبنيا على تصور الاصل في القرض
دون الدين كما فهم مما نقلته الان من شرح البزدوي فهذا القائل المجوز
تسليم الدين لم يصح ان يجعل كتأدية القرض بلا فرق ويجاب بان شرطا اخر
للقضاء مفقود في الدين وهو وجود المثل فان ما يؤدي من العين لا يمكن
ان يكون مثلا للدين فلا يتصور القضاء وفيه بحث اما في التقرير فلان
القائل المجوز تسليم المثل ما دل عليه صريح قوله يقتضي مثلا بمثل لا تسليم العين

لرد ما ذكروا في الجواب فلوجود المماثلة بين ما في النصين قوله تأدية القرض
قضاء بمثل معقول قيل كان الواجب ان يكون رد المثل في القرض شبيه
الاداء لا قضاء بمثل معقول لانه قسيم القضاء الخاص كما دل عليه عبارة
بعد هذا واما القضاء الذي بمعنى الاداء فذلك لان بدل القرض في حكم
عين المقبوض والا لزم مبادلة الشيء بنسيئة الا انه غير المقبوض ضرورة الاحتراز
عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء واجب بان
شرط القضاء الذي شبه الاداء امتناع تحقق الاصل بدونه وههنا الاصل
وهو رد نفس المقبوض بالقرض مقصود فلا يكون شبيها بالاداء لانتفاء
شرطه قوله انتقض القبض مبني الخلاف ان الشغل بالجناية بمنزلة الاستحقاق
عنده فيمتنع تمام القبض وبمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم قوله في لفظ
هلك الا ان الاشارة في هلاك الخلاف في الشغل بالجناية دون ان الهلاك يتحقق
فيهما دون الدين وانما يتحقق في البيع واما الاشارة في التسليم الى ان الخلاف في
المبيع دون المغصوب بخلاف التسليم يستعمل في القصد لا الغصب فيرجع فيه بالقيمة
بلا خلاف لان الرد لم يتم مع قيام سبب العقوبة لانه ما رده كما اخذه قوله المغصوب
به حاملا فماتت في يد المغصوب منه في نفاسها يضمن قيمتها يوم علقت عند ابي حنيفة
خلافا لهما وجه قولهما انها تعيب في يد الغاصب بالحمل لكن لما ردها وولدت زال
العيب فزال الضمان ثم النفاس حدث في يد المالك فلا يضمن به الغاصب ووجه قوله
انها هلكت عند المالك ليست في ضمان الغاصب لان النفاس اثر الولادة وهي اثر
العلوق فصار كما لو جنى في يد الغاصب ثم ردها فدفعها الى المولى بالجناية قوله
من حيث تسليم الواجب الا من جنسه حتى لو تجوز بها في الصرف والسلم جاز ولو
لم يكن من جنسه كان استبدالا وذلك غير جائز قوله وقال ابو يوسف الفرق
لابي يوسف بين هذه المسئلة وبين الزكوة حيث لا يعتبر الجودة في الزكوة و
يعتبرها ههنا ان ما قبضه الفقير في الزكوة لا يمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه
قبضه من الله تعالى لا من المزكي وبدونه رد المثل يتعذر اعتبار الجودة ولهذا لو كان
المقبوض قائما في يد الفقير لا يتمكن من رده وطلب الجياد وكذا لا مطالبة له مع

من الغني بان لم يرجع اليه شيئا وههنا رب الدين يتمكن من المطالبة اصلا ووصفا
بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احياء لحقه وتحرزا حيث امكن
انه امكن تضمين الوصف في الزكوة لان سقوطه كان للاحتراز عن الربوا ولا
ربوا بين العبد وسيده وههنا لا يمكن جريانه بين العباد قوله لا يكون الاداء
قاصرا لان عبرة عدم العلم لا دخل له في كون الاداء قاصرا حتى لو علم به لكان ايضا
كذلك قوله هو ابو المراة فايدة هذا القيد يظهر في قوله ويتفرع على شبه القضاء
ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة اي لو كانت العبد اجنبيا من المراة لم يكن
عدم عتقه قبل تسليمه اليها فرعا لكونها شبيها بالقضاء لانه لا يعتق ح بالاتفاق
لا قبل التسليم ولا بعده سواء كان ذلك التسليم شبيها بالقضاء او اداء محضا قوله
بقول الزوج مع اليمين الى قوله الغاصب مع يمينه قال صاحب الكشف ولو كان
للعبد ذلك بعد الدخول في ملك الزوج حكم عن المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه
اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما في المغصوب اذا عاد من
اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه انتهى
كلامه واصل المسئلة في الغصب على ما ذكر في الهداية ان المغصوب المغيب اذا
ظهر بعد ضمان الغاصب بقوله مع يمينه ان القيمة هذا المقدار فالمغصوب منه
بالخيار ان شاء امضى الضمان وان شاء اخذ العين سواء كان قيمته اكثر مما
ضمنه او مثله او اقل منه في الاصح واما اذا ضمنها بقول المالك او ببينة اقامها
او بنكول الغاصب عن اليمين فلا خيار للمالك وهو للغاصب وبهذا يظهر ما
في كلام الشارح من التعقيد وذلك لان قوله بقول الزوج مع اليمين ينبغي ان
يتعلق بمقدر اي اذا كان القضاء بقول الزوج مع يمينه وقوله بقول الغاصب
متعلق بقوله بقضاء القاضي وقد يوجد في بعض النسخ اذا كان القضاء بقول
الزوج فعلى هذا ينعقد التعقيد الاول قوله منافية قيل هي اية الحكم انما
يتعلق بفعل المكلف لا بالشيء من حيث انه مملوكه وفيه ان ايقاع الحل والحرمة
على الاعيان غير مختص بعبارة النص بل هو شايع في كلام الشارع قال الله تعالى
احل لكم صيد البر والبحر وقال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم الاية على ان هذه

المناقضة بعينها آتية في عبارة الشارح حيث قال العين المتصف بالحل والحرمة
اللهم الا ان يقال انه ذكر على سبيل الحكاية لكلام المص وقيل المناقضة هي ان قوله
حكم الشرع على الشيء يدل ظاهرا على ان المحكوم عليه نفس الشيء وليس كذلك بل المحكوم
عليه نفس الفعل كما اشار اليه الشارح بقوله على بعض افعال المكلفين وقيل ان المتبادر
من كلامه ان يكون الحل والحرمة بالنظر الى شخص واحد والاقرب ان المناقضة هي
ان المتبادر من كلامه خروج حيثية المملوكية من الشيء المذكور مع ان المراد الدخول
كما صرح به في قوله وقد اراد بالعين هذا المجموع قوله ولقائل ان يقول لا يجب
عنه بان المراد بتبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا وانه لم يوجبه حينئذ
فلا فرق بين المجموعية والمقيد به وانت خبير بانه لو قدر المص على المجموعية اللهم الا
ان يحمل على المسامحة قوله فصل هذا المثال لم يذكر وجه اصل الفصل ولعله
فصول الامثلة المتعرضة بنقصان في العين ليس من جهة المالك والمقصود الذي
في هذا الاداء من جهة تصرف المالك باتلاف قوله ولم يوجد في كتب اصحابنا قال
في شرح التنبيه للشافعية اذا اطعم المغصوب منه ولم يعلم انه ملكه ففيه قولان
احدهما انه يبرا كما هو مذهب اصحابنا والثاني وهو الاصح انه لا يبرا قوله بان
كان دقيقا اه انما لا يبرا في هذه الصورة لانه يصير ملكا للغاصب والواجب
عليه الضمان لا رد العين قوله لعدم المانع الحسي بخلاف ما لو نفس فان المانع
الحسي وهو نقصان ماله موجود اذ المراد بالحسي ما يقابل الشرعي قوله وقد يقال
اه فالنكتة الاولى ان الاداء يشير الى انه لم يوجد والثانية يشير الى انه يوجد قاصرا
ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور قوله اصلا ووضعا احتراز عن مثل رد الدقيق المغصوب
خبزا فانه فيه ايصال المغصوب الى يد المالك اصلا لا وضعا فلا يبرا قوله كما
لو غصب عبدا اه اذا قال البايع للمشتري اعتق هذا العبد من غير الخبر بالبيع فاعتقه المشتري
جاهلا بانه اشتراه فانه يعتق ويجعل قبضا ويلزمه الثمن وجهله لا يمنع صحة ما
ذهب منه قوله في كتب الفقه قال الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي هذه
المسئلة على وجهين القتل اما ان يكون بعد البراءة او قبلها فان كان الاول
فاما ان يكونا من شخصين او من شخص واحد عمدين او خطائين او احدهما

احدهما عمدا والاخر خطاء وعلى كل حال فهما جنايتان بالاتفاق وان كان الثاني
القتل من هذا الشخص او من شخص آخر لكن احدهما عمدا والاخر خطاء فكذلك اي هما
جنايتان واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهما جناية واحدة بالاتفاق
وان كانا عمدين فهو ما نحن فيه من الاختلاف وحكم العمد والخطاء معلوم في
موضعه قوله بحكم النص وهو قوله تعالى والجروح قصاص بعد قوله تعالى ان النفس
بالنفس وقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله لان ربما انقطع المثل وليس المراد
بانقطاع المثل انه لا يوجد اصلا في موضع من المواضع وان لا يوجد في هذا
الموضع خاصة بل المراد به على ما ذكره الفقيه ابو بكر البلخي ان لا يجده في السوق الذي
يباع فيه وان كان يوجد في البيوت كذا في النهاية قوله بالمال المتقوم لا بالمنافع
اجماعا قوله وعند ابي حنيفة من سياق كلامه يدل على ان عدم الضمان في الغصب
والاتلاف مبني على الاصل المذكور وصريح كلام شروح اصول فخر الاسلام يدل على
خلافه حيث قالوا في شرح قول فخر الاسلام وهذا لا يضمن منافع الاعيان بالاتلاف
بطريق التعدي قيد بالاتلاف احترازا عن الغصب وهو ان يمسك الحر مرة ولا يستعملها
فان عدم الضمان فيه ليس مبنيا على الاصل المذكور بل هو مبني على الاختلاف في زوائد
الغصب فانها ليست بمضمونة عندنا لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة
ولا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذا المنافع زوائد
تحدث في يده لكن ما ذكره الشارح هو الظاهر وهو موافق لما في الهداية فانه
علل عدم الضمان بعد ان عمم محل الخلاف للغصب والاتلاف بتعليلين احدهما
عدم مماثلة المنافع للاعيان قوله فيتوقف اه اعترض عليه بان التفاوت باعتبار
البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة في الوجود الا يرى انه
اذا اتلف ما يتسارع اليه الفساد كبعض الفواكه يضمن بالدراهم ولا مساواة
بينهما فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء ينبغي ان لا يمنع
وجوب الضمان لتساويهما في اصل الوجود واجيب بان التفاوت بين
العين والمنفعة فاحش ينفي المساواة بينهما بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان
التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لا في اصله ومثل هذا التفاوت

لا يمنع وجوب الضمان لا يقال الحاجة ماسة الى هذا التفاوت ههنا لسد
الباب العدوان لانا نقول مساس الحاجة فيما يكثر وجوده والعدوان منهى
عنه شرعا ولا يوجد نظر الى الكلام كيف وقد وجبنا الزجر بالتعزير والحبس
والدنيا واخذ حسناته بمقابلته فى العقبى فانه ذكر فى المبسوط انه يأثم قوله
منع ظ اشارة الى وجه الغاء التعليلية فى قوله فلا يخفى اه قيل لا يفيد
الشافعى لانه قائل بعدم بقائها قوله وايضا للخصم اه قيل الظاهر من مذهب
الشافعى ايضا ان مراده التقوم هو المالية لا الملكية ولذا صرحوا فى بيان قوله
بان المنافع اموال متقومة كالعيان حقيقة لانها خلقت لمصلحة الآدمى
كالمال وحكما لتقومها شرعا حتى صحت مهرا وضمنت فى العقود الصحيحة والفاسدة
بالاجماع وعرفا لقيام الاسواق بالمنافع والاعيان على انه يشكل بمسئلة اتلاف
خمر الذمى سواء اتلفها مسلم او ذمى او خنزيره لا يقضى لعدم تقومه
كالخنزير فى حق المسلم لان الذمى تابع لنا فى الاحكام فلو كان التقوم باعتبار
الملكية لكانت مضمونة لا يقال مراد الشارح يقول بل التقوم باعتبار الملكية
ان التقوم موقوف على الملكية لا المالية لان الملكية مستلزمة للتقوم حتى يرد
الاشكال لانا نقول فح لا يفيد هذا القول شيئا لان مبنى الاسناد لا لسلب
التقوم لا بانتفاء الاحتراز ومجرد كون الملكية موقوفا عليها للتقوم
مع تحققها لا يستلزمه فتامل قوله نعوضها بالعقد اه الظاهر ان قوله منع قوله
اه من كلام الشارح ففيه مناقشة وهى ان كون ذلك منعا لهذا القول
فى كلام المص صريحا فبيان الشارح لغو فجعله توطئة للسؤال والجواب لا
يقتضى ذكره فى صورة المنع بالبيان والاظهر فى السوق ان يطرح قوله نعوضها
بالعقد شبه بالرضاع ويجعل ابتداء الكلام من قوله منع لقوله حتى يكون
هذا من كلام المص ويجعل ابتداء كلام الشارح من قوله فان قلت ايراد
لفظ هذا قبل قوله منع يجعل قوله نعوضها الى قوله فان قلت من كلام المص
قال المص الا بالمال المتقوم اه فان قلت المفهوم منه جواز الابتغاء بالمال
المتقوم فمن اين يلزم عدم الجواز الا به ولو سلم فالمفهوم عدم الجواز الا بالمال فى

جامعة الملك سعود
عمادة شؤون المكتبات
قسم المخطوطات

فمن اين عرف انه لا يجوز الا بالمال المتقوم قلت الجواب عن الاول ان معنى الآية
الكريمة والله اعلم واحل لكم ما وراء ذلكم بشرط ان تبتغوا باموالكم والمشروط لا
وجود له بدون الشرط وعن الثانى ان الاموال انما تضاف الينا بواسطة الاحراز
الذى يثبت به التقوم للاموال قوله ويجوز بمنفعة الجارة فانه اذا تزوج
عبد حرة باذن مولاه على خدمته سنة جاز ولها خدمته سنة قال المص لا
فى جعله اه قيل هذا مناقض بما ذكره سابقا من تحقق التقوم بالعقد وقد
اجيب بان معنى كلامه ان الرضى المؤثر فى التقوم تاثيرا معقولا نعم اعتبر الشارع
تاثير الرضى والعقد فى التقوم لاظهار خطر المحل المصون عن الابتذال فان
ما يملك مجانا لا يكون له خطر وحال تاثير الرضى فى التقوم ليس بمعقول وفى المقابلة
معقول ولهذا اختص مع الفساد مع الفارق بالمقابلة اذ الفارق لا يكون له الا
معنى معقولا فى الاصل لكان حسنا قال المص هذا تفريع اه قيل بل هذا
فى الحقيقة تفريع على قوله فلا يصح المنافع بالمال المتقوم وكذا الجواب كما هو
حق العبارة ان يذكر الفاء مكان الواو فى قوله فلا يخفى فتامل قوله عن الحد
بالكلية اه قيل فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز العفو لان فيه اهدار الدم قلنا انما
يصح لان العفو عن القصاص امر مندوب اليه فكان جائزا ان اهدرها بل حسنا
كذا فى البزدوى قوله والغرة فى الجنين فى المغرب غرة المال خياره وفى الشرع
يسمى بدل الجنين وهو عبد او امة قيمته نصف عشر الدية غرة لكونه من خيار
المال او لانه اول مقدار ظهر فى باب الدية كما يسمى اول الشهر غرة ويسمى وجه الانسان
غرة لانه اول شئ يظهر فيه واعلم ان الغرة انما يجب فى الجنين اذا القته امه
ميتا واما اذا القته حيا ثم مات فالواجب الدية الكاملة واذا القته ميتا ثم
ماتت الام يجب الغرة للجنين والدية للام واذا ماتت الام بالضرب ثم القت
حيا ثم مات تجب اثنتان دية للام ودية للجنين ولو ماتت الام بالضربة ثم القته
ميتا يجب الدية قوله كامة اه انما قال كامة لان الواجب بالعقد هو العبد الوسط
والتسمية اصح انما اعتبرت القيمة بناء على وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليمه الا بمعرفته
وهى يعرف بالقيمة لا انها تجب بالعقد لانه لما سماها كما اذا تزوجها على عبد

معين فاستحق او هلك يجب القيمة مهرا فانه مع ما يقال انه على التقدير المذكور صار
كانه تزوجها على عبد بلا وصف وقيمة فلذلك يوجب فساد التسمية فكان ينبغي ان يجب مهر
المثل كما قال الشافعي قوله بحر بازائه قيل الوجه الاول دليل مستقل بنفسه لان
بناه على ان القضاء يستدعي تصور الاداء وهو مجهول لا المجهول لا يمكن اداؤه
مجهول لا يتصور اداؤه فكيف يكون القيمة خلفا عنه بل هي اصل من هذا
الوجه الا انه معلوم الجنس فلذلك يكفي في النكاح فصارت القيمة قضاء حقيقة
وهذا ليس مستند الا الى بالعجز الحالي حتى يكون جميع صور القضاء كذلك بالعجز
عن الاداء ابتداء بمعنى عدم تصوره واما الوجه الثاني فمعناه على اعتبار القيمة
في تعيينه لا اصل من غير ملاحظة عدم تصور الاداء فتامل قوله من قضاء
الشرع اه يريد ان ما ذكر من القواعد المقررة في الشرع اذا ثبت منه انه تعالى
حكيم والحكيم لا يامر الا بما له عاقبة حميدة وهو معنى الحسن وهو الظاهر الا ان في
الاستدلال بقوله لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء بحث لان الفحشاء ما له
عاقبة ذميمة وهو القبح كما يدل عليه قوله وينهى عن الفحشاء فانتفاؤه لا
يستلزم ثبوت الحسن بالمعنى المذكور اللهم الا ان يفسر بما ليس له عاقبة ذميمة
كما يشعر به ما يذكره المصنف من اندراج المباح في الحسن عند الاشعري او يريد
بالفحشاء لا يامر بما ليس له عاقبة حميدة لكان اظهر وقد يقال في اثبات المدعى
على تقدير ثبوت الواسطة بين الحسن والقبح ان الامر خطاب من الشارع على
سبيل الالزام وكل خطاب كذلك فيتعلق لما حسن او قبح على ما هو موجب الحكمة
والقبح لا يؤمر به بالنص المذكور فتعين انه حسن ولا يخفى انه مبني على كون الامر
للوجوب قوله بمعنى انه ثبت اه ليس المراد بالثبوت ههنا ما هو المراد في قوله او لا
يثبت بالامر لان المراد بالثبوت في الاول ثبوته اصلا بمعنى انه حسن وفي الثاني
حكم العقل به وهذا الحكم مشترك بين القسمين والتقابل انما يظهر بملاحظة قيد فقط
في قوله والامر دليل عليه فقط فليس يعلمه لم تحصل اياه ايضا كما في الاول ويجوز
ان يحمل الثبوت بالفعل على الثبوت سابقا بحكم العقل بذلك ولو بعد ورود
الامر كما يدل عليه قوله او بالفعل فيقيد السبق اعني على الامر يحصل التقابل واعتبار دلالة

دلالة الامر على اطرادها وان كان العقل يدركه في بعض المواضع بدون ورود
الامر قوله قال في الميزان اه الظاهر ان ما ذكره صاحب الميزان مذهب ثالث وهو القول
بالتفصيل كما اشار اليه جري في حواشي فصول البدايع حيث قال صاحب الميزان
مما يعرف الحسن والقبح من مدلولات الامر فيما لا يعلم حكمه عقلا ومن موجباته فيما لا
نفهم وقال الاشعري واصحاب الحديث وطائفة من مشايخنا هما من موجبات
الامر والنهي علة وهو مذهب الشافعي فلا مدخل للعقل في حكمة وجهة شرعية
في شيء من الشرايع وقالت المعتزلة وبعض اصحابنا العراقيين هما من مقتضيات
الامر والنهي ومدلولاتهما لا مقتضاه الثانية بالعقل سابقا في الكل تعرف علينا
في معرفة وجهه او تعسر او تعذر ثم قال هذا هو البحث المحرر في كتبنا قوله
يجوز ان يراد اه مقبل عليه قد علم كون هذه المسئلة من امهات علم الاصول
من عدها سابقا من امهات مسائله فالاوجه حمل عبارة المصنف على المعنى الاخر
ترجيحا للتاسيس على التاكيد اجيب بان في حملها على المعنى الاول تنبيها على ان
هذه المسئلة من امهات كلا جزئي الاصول اعني المتفق الذي هو مباحث الكتاب
والسنة والمعقول الذي هو مباحث الاجماع والقياس ولم يظهر هذا من الاول
قوله كلامية من جهة البحث اه قيل يمكن ان يقال مسئلة الحسن والقبح من
مباحث الكلام اللفظي باعتبار دخولها في البحث عن الامر والنهي هل هما موجبان
او دالان عليهما او من مباحث افعال الباري تعالى بمعنى انهما هل هما من افعاله
واثاره الثابتة بالامر وعلى التقديرين يكون كلامية بلا تكلف زايد قوله افراط
اه قيل هذا يصدق على الجبر الخالص والمتوسط اذ لا فرق في التحقيق بين اثبات قدرة
وارادة من غير تاثير لاحديهما في الفعل وبين نفيهما اصلا في المعنى المذكور
قوله اي جعلت الاسباب اه ينبغي ان يحمل اللام في الاسباب عوضا عن المضاف
اليه اي الاسباب بل ينبغي جعله تفسيرا للموافقة المستندة الى ضمير الكلام قوله يطلق على
ثلثة معان اه لا يخفى ان المراد بها المعاني المذكورة في التوضيح وان لم يكن في عبارته
ما يوجب عدم اطلاقها على غير الثلثة وان كان المتبادر ذلك فلا يرد ان ههنا
معنى اخر وهو موافقة الغرض ومنافرته مثلا ولو سلم الدلالة على الحصر فليحمل على

الاضافي اي لايحمل على احدهما فقط نعم لو جعل احد المعاني مطلق الملائمة والمنافرة
ثم فسر بملائمة الطبع او منافرته وادعي الحصر في الثلثة لم يتوجه بطلانه بعضهم ملائمة
الغرض ومنافرته من معانيه الا انه يكون اختلافا في تفسير ذلك المعنى لا ابتداء معنى
الاخر قوله نص عليه الشارع او على دليله النص على المدح مثل قوله تعالى في حق اهل
قبا فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانه تعالى يمدحهم لتكميلهم الاستنجاء باستعمال الماء
بعد الاحجار والنص على دليله مثل قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات
ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار فانه تعالى نص على مجازاة المؤمنين العاملين
بالجنة والمجازاة بها لا يكون الا بفعل ممدوح قوله او لصفة اه وتلك الصفة
عند قدماء هذا القوم صفة ثبوتية ولذا عند الجبائي والابدان يكون صفة لا
اعتبارية قوله حتى يحكم العقل اه قيل انتفاء السبب الخاص بالحسن والقبح لا يستلزم
انتفاء السبب المطلق فيجوز ان يحكم العقل بهما على تحقق سبب اخر واجيب بان
الخصم اعني المعتزلة قائلون بانحصار السبب فيما ذكروا والغرض الزامهم فيتم الكلام
قوله والمذكور اه الظاهر انه اعتراض على المص حيث حكم بان الحسن لا ينسب الى افعاله
الله تعالى قوله الغاية لفظ الغير علة اه لان المراد بالغاية العلة الغائية
لامعناها المتعارف وهو ما يترتب على الفعل سواء كان باعثا عليه ام لا والظ
ان المراد بالعلة ايضا ذلك فالعطف تفسيري قوله بما ليس المنهي عنه شكل هذا
التفسير بافعال البهائم فانها تلزم ان يكون حسنة على هذا التفسير مع انها لا توصف
بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم كما نقله في شرح المواقف عن بعضهم وجعل ما
عبارة عن الفعل الاختياري عناية بعيدة لا يقبل مثلها في التعريفات اللهم الا ان
يمنع صحة المنقول قوله واما بمعنى كونه اه قيل عليه ان اراد كونه متعلقا بهما معا كما
بعده مخصوصا بافعال العباد فلا وجه للتخصيص وان اراد كونه متعلقا بكل
واحد منهما بالانفراد كان صحيحا في حق الثواب دون المدح والجواب اختيار الاول
ووجه التخصيص الذكري لتصحيح الاختصاص ان هذا التعريف هو الذي نقله
المص عن الاشعري فهو مناط حكمه بانها لا ينسب الى افعاله تعالى عنده وهذا القدر
يكفي للتخصيص المذكور قوله محل نظر اجيب عنه بان من ادخل في تفسير جمل المباح

المباح مامور به مجازا وهو لا ينافي اتفاقهم على انه ليس بمامور به بالامر المطلق
الذي هو حقيقة في الوجوب وفيه ان حمل الامر في التعريف على المعنى المجازي بلا
قرينة غير مستقيم فان قلت ان كان محل النظر دخول المباح في مطلق تفسير
الحسن لم يرد اذ قد يفسر الحسن بما لا حرج في فعله ولا شك في دخول المباح فيه و
ان كان دخوله في التفسير بالمامور به لم يصح التعليل بقوله ولانه ليس بمتعلق المدح
والثواب قلت محل النظر دخوله في التفسير الذي ذكر في الشرح على انه محل الخلاف
والتعريف في التخصيص ظ قوله لاتفاقهم على انه ليس بمامور به لم يعتد بخلاف
الكعبي لانه مكابرة محضة مبنية على شبهة حقيقية كما تقرر في موضعه ثم ان عدها
من الاحكام التكليفية على ما عليه الجمهور انما باعتبار التغليب او الاصطلاح وقد
سبق وجه اخر فليتذكر قوله والحسن ما ليس كذلك قد مر ما فيه من بطلان طرده
لدخول فعل البهائم ولو فسر الحسن بما يصح من فاعله ان يعلم انه غير منهي عنه شرعا
لم يشمله قوله الحسن ما يكون اه اراد بقوله ما يكون للقادر اه ان يكون للاقدام عليه
ملايما الفعل للعقلاء وفي عليه مقابله قوله وان شاء تركه الاولى ان يقول
وان لم يشاء لم يفعل لان عدم الفعل ليس بالمشية والا لزم حدوثه قوله لانتقض
التعريفات اي لم يكن تعريف الحسن مانعا ولا تعريف القبح جامعا واعترض عليه
اولا بانه ان اراد انهما ان فعلا قد لا يكون حسنا بالمعنى المحذوف عنه قيد
القدرة والعلم فظاهر انه ليس كذلك وان اراد بالمعنى الاخر فلا ضير استحالة و
انتقاض التعريفين جمعا ومنعا واجيب بان المراد انه قد لا يكون حسنا شرعا
وفيه ان قوله بل قبيحا لا يستقيم ح لان فعل العاجز والملجاء لا يوصف بشيء من
الحسن والقبح شرعا ويمكن ان يقال المراد من قوله بل قبيحا انه قد يكون كذلك
بالنظر الى الفعل في نفسه مع قطع النظر عن خصوص الفاعل كاكل الميتة
وقتل النفس مثلا وثانيا بانه لا يجوز ان يكون فعل المجنون والمضطر حسنا
منها قبيحا من غيرهما واجيب بانه لا ينافي في الحسن والقبح الذاتيين ورد
بان الانتفاع بالاعيان المملوكة حسن من المالك قبيح من غيره بدون اذنه ومثله
كثير فاجاب بمثله ثم قوله فيكون التفسير اه يعني تفسير القبيح قوله وههنا اه

منشأ الاول قول المص وعلى الثاني لا واسطة بينهما ومنشأ الثاني قوله وكلا
تفسيري القبح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه وفي الجواب الاول بحث
اذ قد صرح في شرح المواقف بان الفعل الغير المقدور لا يوصف بحسن ولا قبح
شيء من معاني حسن الافعال وقبحها على ان عدم فعل الصغير مطلقا من القبح
بعيد جدا كصدقة النافع قوله واما المكروه اه قيل الذي يفهم من كلام المعتزلة
انه لا يوجد مكروه كراهة التنزيه عندهم بل كل كراهة تحريم فقد قال في الكشاف
الامر بالمعروف تابع للمامور به ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فندب واما
النهي عن المنكر فواجب كله لان جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح وكيف كان
فان المكروه مطلقا منكر فيندفع الاشكال ولك ان تمنع المقدمة الاخيرة
بناء على ان المكروه ما يستحق فاعله مجذوما وان كان غير العقوبة بالنار وقد
مر في تعريف الفقه اشارة الى انتفائه فيه وقد اعترض صاحب الترجيح على جعل
المكروه كراهة التنزيه واسطة بان الائمة اتفقوا بذم على فعل الله ما يحمله على
انما يحمل بكونه فعلا من مواضع الذم لان المدح على الترك المطلق ليس من داب العقلاء
وما نقل عنهم من انه لا يذم على فعله فالمراد منه الذم المعقب سوء العاقبة والجواب
عنه ان زيادة قيد العقاب في المحل كما صرح به المص في تحرير المبحث لايلائم درج
المكروه كراهة التنزيه في هذا القسم قوله لم يكن كلا اه وايضا الظ على هذا
خروج المباح عن الحسن لانه ما ينبغي للقادر العالم بحاله ان يفعل ان يكون
فعله اولى من تركه والمباح متساوي الطرفين قوله ظ هذا الكلام اه انه
اعتبر المشعر به بناء المدعي على الاصليين كما هو الظ مما ذكره في تعليل النفي فلفظ
الظ للايماء الى التوجيه الذي ذكره سابقا بعينه وليس المراد آه وانه اعتبر
كون تلك الادلة لاثبات الاصليين فلاحتمال كونه قول المص لاثبات الاصليين
علة المجموع قوله اوردت على مذهبه دليلين لان اثبات المذهب يستلزم اثبات
الاصليين اما كان ظاهر التعلق بقوله دليلين قوله ادلة كثيرة اه اي لو
كان حسن الفعل وقبحه عقليا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد
الشرع ام لا واللازم بط بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اجيب بانه

بان التعذيب ليس من لوازم ترك الواجب وارتكاب الحرام لجواز الانفكاك عنهما
بناء على شفاعة او عفو اللهم الا ان يجعل دليلا الزاميا بناء على اصلهم من
وجوب تعذيب من استحقه الا انه غير ثابت ووجوب النظر عقلا ويمكن ان يحمل
الثاني في الدليل على عدم الامن من التعذيب من استحقه وح لا يرد ما ذكر لان التعذيب
وان لم يكن لازما لهما لكن عدم الامن من العذاب لازم لهما مع بطلان اللازم
بالآية المذكورة فليتامل قوله فتقريره ان الحسن اه اقتصر على ذكر الدليل في الحسن
اقتصارا لظهور جريانه مثله في القبح واما القول بان الاقتصار بناء على
ظهور عدمية القبح على تفسير المعتزلة لانه عندهم عبارة عن سلب كون الفعل
بحيث يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله فانما يتم اذا كان ما ذكره حدا له
لا رسما على انه معناه كون الفعل بحيث يمنع القادر العالم بحاله عن ان
يفعله قوله ولا يحتاج اه فيه بحث مشهور فاشار وهو ان الاثم نقل العقل بالكنه
وبالوجه ولا يجري فالاولى في اثبات الزيادة الاكتفاء بالضرورة اذ كل عاقل
يجزم بان كون الشيء متعلقا للمدح مثلا زائد على الشيء نفسه قوله لان
نقيضه اه لم يكتف باعتراف الخصم لوجوديته لان الغرض اثبات المدعي باقامة
البرهان لا مجرد الالزام واراد بالحسن الحسن ولان نقيض الشيء سلبه لا
عدوله فلا يرد منع صدقه على المعدوم قوله وهو عدمي والا لما صدق اه
صورة السلب لا يلزم ان يكون سلبا في نفس الامر فالاستدلال لاثبات ذلك
على تجويز ان يكون ما ذكر تنبيها لا استدلالا قوله للفعل الذي اه اعترض
عليه بمنع ان الفعل عرض عند المتكلمين فان اجناس الموجودات عندهم اثنان
وعشرون كما عدت في اوائل شرح التجريد وليس الفعل معدودا منها واجيب بان
المراد الهيئة التي يكون الفاعل عليها عند الفعل اعني الحاصل بالمصدر وفيه بحث
لان تلك الهيئة لو وجدت لكانت كيفا وليست معدودة من انواع الكيفيات
عندهم اللهم الا ان يجعل من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس
قوله لحل الفعل اه ذكر الشارح في حواشي شرح المختصر ان الاولى ان يقول لحل
المعنى لانه في بيان بطلان قيام المعنى بالمعنى مطلقا ولذا قال في تعليله لان حلول

قيامهما اي المعنيين معا بالجوهر ولم يقل بالفاعل انتهى كلامه والاقرب انه يراد بالفعل
العرض مطلقا بقرينة ما ذكره وقال البعض المراد بالحكم العام فالمعنى مثلا يلزم
قيام الحسن فمحل الفعل اعني الفاعل لا بالفعل ولو حمل على ذلك يلزم ان يكون
قوله لان الحاصل قيامهما الخ مستغنيا لتعليل الشيء بنفسه فقيل ينبغي ان يحمل على
الاثر والموجب كما في قولهم العلة صفة تحكم لمحلها وحكم الصفة لا يتعدى محلها
وهو الحسن مثلا او قام العرض الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل لزم
اثبات حكمه اعني الحسنية لمحل اعني الفاعل لا الفعل فيكون الحسن هو الفاعل لا الفعل
وهو ظاهر البطلان وقوله لان الحاصل قيامهما بالجوهر لاثبات ان محل الحسن بالحقيقة
هو الفاعل لا الفعل حتى يظهر لزوم اثبات حكمه له وقيل المراد بالحكم هو المعنى المصطلح
عليه اعني الوجوب ونحوه والمعنى لانه يفضي الى اثبات الوجوب ونحوه لمحل الفعل
اعني زيدا مثلا فيستلزم ان يكون زيد واجبا ولا يخفى بطلانه وانما قلنا يفضي
الى ذلك لان الاصل اه فيه بحث لان قيام العرض بالعرض مسئلة عقلية جعل المرتد
ابطالها احدى مقدمات الدليل فعلى تقدير ان يحمل الحكم على ما ذكر يكون التقرير
هكذا قيام العرض بالعرض باطل مطلقا لانه يلزم منه اثبات الوجوب مثلا للفاعل
كزيد لفعل ولا يخفى انه ركيك جدا او بناء الكلام على عدم القائل بالفصل لا يلتفت
اليه في امثال هذه المقامات فان قلت ليس المراد هنا ابطال قيام العرض بالعرض
مطلقا لان كون القيام بمعنى النعت في التحيز لا يستقيم في الاعراض القائمة بالمجردات
كالعلم القائم بالنفس المجرد قلت الكلام مسوق على مذهب الجمهور والقول بالمجرد انما
اشتهر للغزالي والراغب الاصفهاني قوله اذ معناه اه قيل لم لا يجوز ان يكون العرضان
تابعا في تحيز للاخر التابع لتحيز الجوهر بان يكون في احدهما خصوصية يقتضي
كونه متبوعا وفي الاخر خصوصية كونه تابعا قوله الاولى انه لو جعل الدليل
المذكور حجة الزامية لا برهانية سقط عنه الوجوه المذكورة في بيان حقيقته قوله
فالقيام اه نعم لو ثبت ان ليس من قيام الشيء بالشيء في المجردات الا ان يكون تحيز
القائم تبعا لتحيز المقوم به وان الحسن من المجردات لزم القيام بالمعنى المذكور دونه
اثباته خرط القتاد قوله لا يقتضي العدمية ولو سلم فلا يلزم وجودية الحسن بمعنى

بمعنى كونه موجودا لان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع
وارتفاع النقيضين انما يستحيل بحسب الصدق لا بحسب الوجود قوله كاللاممتنع
الصادق اه حصة اللاممتنع القائم بالواجب انما يكون وجودية كما يشعر به سياق
كلامه لو كان الامكان وجوديا ويكون اللاامتناع نفسه والا فلا يلزم وجودية
شيء منهما بل يحتمل قوله لزم الدور توضيحه ان النفي المعروض للعدم هو النفي
الذي ملكته موجودة فاذا حكم على سلب من السلوب كاللاحسن مثلا بكونه
معدوما سلبا او لصدقه على المعدوم لكون الاستدلال باطلا فلا بد ان
يستدل عليه بكونه سلبا لا موجودا حتى يكون الدليل صحيحا فلو ثبت وجودية
الحسن بعدمية اللاحسن المثبت له يكون دورا مضمرا قوله ذاتيا الخ مع انه بطلانه
الامكان لكل ممكن ذاتي والا لزم انقلاب الحقائق قوله انه مشترك الالزام اه
اجاب عنه في شرح المقاصد بان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق
بالفعل لا صفة له فلا يكون مشترك الالزام قد بينه في شرح الاصول قوله و
الاتفاقي اه قيل الاتفاقي ايضا اضطراري لانحصاره بالسبب بنقيضه فلا يكون
اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة مرجحة قوله لا يخفى اراد
بالتخصيص في الاثبات لا التخصيص في الثبوت اعني الحصر اذ لا يذهب اليه الوهم وقد
يجاب بان المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا خلق القبيح قبيح فنسبوا
خلق ما هو قبيح من افعال العباد اليهم لا الى الباري تعالى حتى نفى بعضهم كالنظام
ومتبعيه قدرته تعالى عليه فكان ذلك الاصل مع قطع النظر عن ادلتهم الاخرى على خلقهم
افعالهم دليلا لهم وباعثا على تلك النسبة فنفوا النص من طرف الاشعري دليل
ابطالهم ذلك الاصل معا على التبيع لمزيد اهتمام بنسبة خلقه كالحسن الى الله تعالى وهذا
القدر يكفي جهة لذلك التخصيص وبالجملة لما ثبت بهذا الدليل ان العبد مجبور في
القبايح ثبت ان المؤثر فيه هو الله تعالى على مقتضى زعم الخصم فان هذا الدليل على
مقدمة عامة يدل على ان ليس للاختيار مدخل في وجود الفعل وان الله تعالى
هو المؤثر التام كما يدل عليه قوله فيما سيأتي هذا الدليل الذي ذكرناه هو ابطال
دليل الخصم لان صاحبنا الى اثبات ما هو الحق اه في التخصيص المذكور ايماء الى

ان الله تعالى قادر على القبيح خالق له ومزيد اهتمام بذكره ولو ذكر مع الحسن لم يفهم
ان ذكر القبيح اهم للغرض الذي ذكر قوله وانه لا حاجة اه اجيب عنه بان وجه الحاجة
اليه ان الاختيار يطلق على فعل وجب متعلق الارادة حتى انه اشتهر بينهم ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار فلما اورد على قوله انه لم يتمكن من فعله وتركه اضطراري
اذ عدم التمكن من الترك لا يقتضي الاضطرار لجواز ان يكون ذلك بسبب تعلق الاختيار
دفعه بانه لا يجوز ذلك لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار ويؤيد هذا الجواب
قوله الآتي ولما كان هاهنا مظنة ان يقال اه قوله وانه اراد بعدم التوقف اه
قيل هاهنا تحديد فيه لان المص قد بين ان المراد بالمرجح جملة ما يتوقف عليه الفعل
ولا شك انه اذا صدر بدونها يكون ترجيحا من غير مرجح ولا يرد ما يقال من
ان النفي الخاص لا يوجب نفي العام لان بعض المرجح لا يكون مرجحا اولا لم يكن ما
فرضناه جملة ما يتوقف عليه الفعل كذلك بل يكون الجملة بعضها وانت خبير بانه
يؤول الى اختيار الشق الثاني فيرد عليه ما اورد فيه وقد اجيب ايضا بان المراد
بعدم التوقف عدم التوقف على مرجح متجدد في العبد كالاختيار واما قوله
وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو ممتنع فهو مبني على مذهب الخصم حيث
يقول ان الغير الضروري يحتاج في وجوده الى الارادة التي بها يجب وجود
الفعل في وقت وقوعه فاذا لم يحتج ذلك الفعل الى مرجح متجدد في العبد
لم يجب وجوده بالنسبة الى الفاعل لان الوجوب عندهم موقوف على المرجح
المتجدد الذي هو الارادة فيلزم على تقدير عدم المرجح المتجدد في العبد رجحانه
بلا مرجح على ذلك المذهب قوله اذ لا بد للاتفاق اه اجيب بان المراد بالاتفاق
هاهنا ما لا يكون بالاختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة او ما لا يكون حصوله بسبب
يقتضيه دايما العلة هنا موجودة لان الكلام في فاعل القبيح والتردد في انه
يتمكن من الترك اما او فاعل القبيح علة تامة بلا مرية فاذا تمكن من الترك بالمعنى
المذكور لزم ان يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالتين
كالجبر عدم امر من الفاعل فيكون اتفاقيا رجحانا بلا مرجح ايضا قوله لانه
الاختيار اه مستمع من المص منع كونه صفة متحققة قوله او يكون الاختيار

الاختيار للاختيار عين الاختيار معطوف على قوله بانقطاع الاختيار لا على قوله ينقطع
التسلسل لانه احد وجهي انقطاع التسلسل ثم لا يخفى ان هذا بظاهره ليس بمعقول لان
الاختيار المضاف اليه نسبة بين الفاعل ووجود زيد مثلا والاختيار المضاف نسبة
بين الفاعل والاختيار الاول فلا يتصور كون احدهما عين الآخر فالمراد من العينية
انه لا يكون امرا زايدا عليه في الخارج بعد ... وبهذا يظهر ... العينية على الاختيارية
قوله الثالث الاظهر ان يقال يلزم ان لا يوصف بحسن وقبح شرعيين لانهما من صفات
الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف في الشرع بحسن وقبح
ويستلزم ان يكون التكليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به قوله الرابع اه
قيل هذا لا يرد على تقرير المص لانه ابطل كون الاختيار مرجحا بلزوم التسلسل فيه ويحكم
بان سلسلة المرجح منتهية الى قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل عنده اجيب بانه
السؤال بمجرد هذا التقرير ما لم ينضم اليه ما ذكره الشارح اذ يمكن ان يقال الانتهاء
الى القديم لا يوجب كون الفعل اضطراريا اذ الوجوب بالاختيار لا ينافي كون الفعل
اختياريا سواء كان الاختيار الموجب من جهة الفاعل كما في الباري تعالى او من
غيره كما في العبد قوله والحاصل اه قيل في العبارة مسامحة والحق ان هذا الاستواء
يعتبر في معنى الاختيار نفسه لا في معناه على ما في شرح المقاصد القصد والارادة مع ملاحظة
ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف
الذي يريده وقد يجاب بان المراد من المعنى الالتزامي لا المطابقي فلا مسامحة لان
الاستواء مدلول التزامي ... بالمعنى الاخص قوله بان المعلوم اه اعترض عليه بان
الخصم يدعي الضرورة في ان لقدرتنا مدخلا في افعالنا الاختيارية ولا اقل من الكسب
فمنع ضرورية التأثير الايجادي نفعا والجواب ان مجرد مقارنة الفعل للقدرة بدون
التأثير لا يخرج عن الاضطرارية عند الخصم وهو ظ قوله بانه مرجح اه قيل عليه الفعل
ان وجب مع ذلك المرجح لزم الجبر والا احتيج الى مرجح آخر وقد يدفع بان الجبر انما يلزم لو
لم يكن ذلك المرجح القديم ارادة واختيارية فانها الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار فان قلت ذلك المرجح القديم ان استند الى الله تعالى لم يجز تخلفه عنه
فيلزم الجبر بالضرورة فلا احتياج الى المرجح ومن قلت اجيب عنه بانه علة

الحاجة الى المؤثر عندهم هو الحدوث وذلك المرجح القديم لا يستند الى ذاته والى
غيره ولا يلزم من وجوب الفعل بالنظر الى ما يغاير ذاته بالنظر الى ذاته فلا يلزم عدم
تمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى ذاته وهو معنى كونه قادرا هذا واعترض على
الجواب المذكور ايضا بان مرجح فاعلية اعني تعلق ارادته في الازل بوجود المقدور
فيما لا يزال بوقت وجوده كاف في حدوث المقدور في ذلك والكلام بعد محل تامل
قوله وعن الرابع اه فان قلت يجوز ان يكون ما يجب الفعل عنده من العبد قلت
ان صدر عنه بالاختيار لزم التسلسل وان صدر عنه بالايجاب لزم الجبر مع ان الخصم
لا يقول بصدور اختيار العبد من نفسه بطريق الوجوب وبعد اللتيا والتي فما قيل ان المرجح
لاختيار العبد هو اعتقاد النفع في الفعل وهو قد يكون من العبد لا من الله
تعالى وبالجملة ذلك الاعتقاد ان كان ضروريا فنقوم انه بلغ ان الخصم وان كان
نظريا متولدا من نظر العبد يحتاج الى سبق فعل آخر هو نظره هي مسبوق ايضا
بمرجح هو اعتقاد النفع فيه وهلم جرا الى ما ينتهي الى اعتقاد ضروري من فعل
الله قوله ان كثيرا من المصادر قيل انما قال كثيرا لان ذلك في المصادر اللازمة دون
المتعدية والظاهر ان هذا انما يستقيم اذا اعتبر في قوله فيما يحصل به الفاعل معنى ثابت
فيه فقط والا فلا شك انه يحصل بالمصدر المتعدي هيئة للفاعل كالعالمية
وهيئة للمفعول كالمعلومية وهذا ظاهر وقد صرح بذلك جرى في تفسير الفاتحة
وقال وباعتباره يتسامح اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدرا
للمعلوم وقد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنيان الحاصل
بالمصدر والامكان بكل مصدر متعدد مشترك او لا قائل به بل استعمال المصدر في
المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه ذو الظاهر ان كثيرا من الحاصل يحصل
به معنى ثابت كالامكان والامتناع وغيرهما مما لا يوجد فيه ايقاع محال الموجودة
في الخارج قوله او غير ذلك اه هذا مبني على العهود بان الحركة من مقولة ان يفعل
كما ذكره في شرح المواقف واما ما ذكره في شرح المقاصد من ان الحركة يطلق على كيفية
يكون بها الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى فهي هذا مذهب آخر والمراد من الكيفية
الحاصلة مطلقا قوله وهو امر اعتباري اه فيه بحث اذ قد صرح الرضي في بحث

المصدر من معنى المصدر عرض لا بد لوجوده من محل يقوم به وزمان ومكان
ومن البين ان الامر الاعتباري ليس بعرض وغير محتاج في الوجود الى محل يقوم به الا
اذا ثبت خارجية الاتصاف ولحيث بعد تسليم كون كلامه حجة في مثله بان الحاصل
بالمصدر قد يسمى ايضا مصدرا او المنهم الشارح بقوله حقيقة معنى المصدر وانت خبير
بان التعميم لا يستقيم ايضا للمعروف من ان الحاصل بالمصدر قد لا يكون امرا موجودا
في الخارج قوله فيلزم التسلسل اعترض عليه بما اشتهر في امثاله من جواز الانتهاء الى ايقاع
اعتباري اذ لا يلزم من وجود فرد من افراد طبيعة واحدة وجود جميع افرادها وعدم
العلم بالمرجح لا يفيد لجواز تحققه في نفس الامر وقد ذكرنا في حواشي شرح المواقف ان
الاعتباري في مثله ان حمل على المعدوم في الخارج فانه يكفي سند المنع لزوم التسلسل
في الامر وان حمل على الممتنع فيتجه عليه انه في افراد طبيعة نوعية ايضا عند المتكلمين الا يرى
انهم قالوا الواجب تعالى ماهية كلية مع ان افرادا من تلك الماهية وهو ذات الله
تعالى واجب وفرد آخر ممتنع قطعا وذلك لان مبنى امتناع الممتنع منهما خصوصية
على ان معنى ما يسمى هذا التعين الحاصل في الواجب مثلا يمتنع اجتماعه مع تلك
الماهية لاقتضائها تعينا مخصوصا اقتضاء ذاتيا على انه ادعاء اتحاد الماهية
مما لا حاجة اليه اذ يكفي ان يقال مثلا يجوز ان يكون بعض الايقاعات من الموجودات
الخارجية وبعضها من الامور الاعتبارية وان لم يكن بينهما اشتراك الا في اسم الايقاع
ولحينئذ اذا اتصف بها شيء من الاشياء يستلزمها وقوع امر في الخارج وبهذا
القدر كاف في منع لزوم التسلسل فان قلت الايقاع الاعتباري يتصف بها في الواقع
في نفس الامر فيحتاج الى ايقاع آخر فيلزم التسلسل في الايقاعات بحسب نفس الامرية وان لم يكن
موجودات في الخارج وذا باطل ببرهان التطبيق قلت بعد تسليم ان الممكن اذا
احتاج في وجوده الى الاتصاف فاعله بايقاع اعتباري وجب احتياج ذلك
الاتصاف الى اتصاف آخر وقد اتفق الفريقان على انه برهان التطبيق انما يجري
في الموجودات الخارجية والنزاع في اشتراط الاجتماع في الوجود زمانا والترتيب
فيها ذاتا فلا نسلم دعوى جريانه في الامور الذهنية قوله او يكون ايقاع اه فقد
اشرنا فيما سبق ان الظاهر غير معقول فلا بد ان يؤول العينية بعدم زيادة في الخارج

على الايقاع المضاف اليه لكونه غير موجود فيه **قوله** في جانب العلة مما قام عليه البرهان
انما لم يقل في العلة لان الشيء كما يستحيل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق
بعليتها كالايقاع مثلا الا انه اكتفى بذكر العلة **قوله** ليس بتام اه لانه ان اريد بكونه الزايدة
كالناقصة التساوي بمعنى توافق احد الكميتين الاخرى في الجهتين فبطلانه لازم اذ لا تحد في الجهتين
من جهة اللاتناهي وان اريد عدم قصورها عن وقوع كل جزء من اجزائها
بمقابلة كل جزء من الاخرى فلا نم استحالته لان ذلك من عدم التناهي لا من المساواة
في الكمية وفي ضعف برهان التطبيق وجوه اخر ذكرتها في حواشي المواقف فليطلب
منها **قوله** اما الواحد اه اعترض عليه بان هذا في كونه الموجد فاعلا اذ لا يتصور
كونه موجبا وهو ظ ولا مختار الا انه مع قطع النظر عن ذلك الغير لا يتمكن من
الفعل والترك ومع ذلك يجب الفعل واجيب بانه لا نسلم كونه موجبا لغاية انه لا يكون
بالذات ولكن مختار لجواز ان يكون ايجاد الغير باثر القائم به مرتبا على اختياره
كما اختار التاثير اوجده ذلك الغير فيه وكان ممكنا من الفعل والترك نظرا الى
اختياره والوجوب المرتب على الاختيار لا ينافيه **قوله** واذا انتهى اه اعترض عليه
اولا بان ذلك الايقاع والعدم ممكن فيحتاج الى ايقاع اخر وجب عدم التسلسل من
ان علة الاختيار هو الحدوث وانه صفات الباري ليست غيره فلا يحتاج
الى علة ولا يخفى ضعفه وثانيا بان اثر الايقاع مستند الى الايقاع القديم فيلزم
الجبر من العبد والجواب عنها ما اشرت اليه فيما تقدم من جواز ترتب الاسناد اليه على
اختياره **قوله** والا لزم اه اجيب عنه بان مراد الاشعري مما ذكره نفي وجود التكوين
لا نفي ازليته فقط والا لزم كون الباري محلا للحوادث ولا نفي مغايرته القدرة
فقط بان موجودا ازليا ويكون عبارة عن القدرة لان التكوين عنده المكون
بخلاف القدرة فالالزام تام واعترض عليه بانه يلزم على هذا ان لا يكون الاتحاد
بالمعنى المصدري عبارة عن التكوين فلا يتم الالزام على هذا واجيب بان مراده
بالعينية نفي زيادته على المكون في الخارج كما صرح به في شرح المقاصد فقيل
والتحقيق ان مراد الاشعري نفي القيود المذكورة في قولهم صفة ازلية مغايرة للقدرة
نفي بعضها على تقدير وبعضها على تقدير اخر لا نفي مجموعها الظهور ان نفي المغايرة

المغاير مضاف لنفي قيد الازلية والوجودية فتوضيح كلامه ان التكوين الذي اثبته
الخصم ان اريد به المعنى المصدري كما يشعر به تفسيره باخراج المعدوم من العدم
او يجعله عبارة عن الصفة التي تكون الاشياء لاجلها فعلى الاول ينفي وجوده
وازليته وعلى الثاني ينفي مغايرته ومن الظاهر هو المعنى المصدري فيتم الالزام **قوله**
لانه يستلزم اه قيل عليه الايقاع وان كان قديما الا انه متعلقه حادث فلا يلزم
قدم الحادث ودفع بانه حينئذ يا بين انقطاع هذا بقول ضرورة انه واجب ايضا بانما
ينقل الكلام الى ذلك التعلق على ان اسناد الايقاع القديم دون نفس خلاف
المفروض ثم ان ذلك التعلق الاضافي ليس بموجود ولا معدوم كما سيأتي فيثبت
اسناد الحادث الموجود الى ما ليس بموجود ولا معدوم وهو ظ **قوله** ضروري اه فيه
بحث وهو ان الممكن بالمعنى المذكور وان كان توقفه على الموجد ضروريا الا ان الممكن
الخارج من القسمة ليس بذلك المعنى بل بمعنى ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه
اقتضاء تاما واقتصاره على علة موجدة ليست ببديهي لان العقل لا يمنع بداهة
ان يقتضي احدهما في الجملة ويكون كافيا في وجوده بل هذا مما يستدل عليه كما
فصل في علم الكلام وذكر ههنا ايضا **قوله** لكان واجبا الا ولى ان يقول بدله
كان وجوده رجحانا من غير مرجح وهو باطل اذ قد بينا في قوله لكان واجبا انه
لا يلزم من عدم توقف وجود الممكن على الموجد كون ذاته مقتضية لوجوده حتى
يلزم كونه واجبا وانما يلزم لو ثبت توقف وجود كل ممكن على موجد وهو اول
المدعى ولا يمكن ان يدفع بان المناقشة في الضروريات لا تسمع **قوله** ويجب
وجوده المراد بوجود العلة بجميع اجزائها حصولها سواء كانت من حيث وجوده
بجميع اجزائها او مركبة من الموجود والمعدوم لان ارتفاع الموانع جزء من العلة
التامة **قوله** لصدق قولنا كان الظان يقال والا لصدق قولنا قد لا يكون اذا
عدمت الجملة امتنع وجود الممكن الا انه نظر الى انه كذب الموجبة المحملة كما يستلزم
صدق السالبة الجزئية يستلزم صدق الموجبة الجزئية السالبة المحمول **قوله**
بالامكان العام قيده به ليتناول الواجب **قوله** لزم ان لا يكون اه اعترض
عليه بانه ان اراد بالموقوف عليه ما يستحيل وجود المعلول بدونه فلا نم وجوب

لزوم العلية بل هو اول المسألة وان اراد ما يجوز ان يكون له مدخل فيه فلزوم
العلية مسلم ولكن يمنع لزوم التالي لذلك الفرض اذ يجوز ان يتوارد على المعلول
الشخصي علتان على سبيل البدل فلا يلزم انتفاء احدهما عند عدم المعلول
ولا يكون العلة غير موقوف عليها بالمعنى المذكور اجيب عنه بانه قد ثبت بشهادة
الضرورة ان الممكن ما لم يتم وجوده بذاته بل يحتاج الى الخارج منفصل وهو المراد
من العلة فان صح ان كل موجود معين فله علة معينة فذاك والا فالعلة
التي تدعي امتناع وجود المعلول بدونه ووجودها هو مطلق ذلك الامر المنفصل
قوله بل يمكن عدمه اه قيد بالامكان العام ليتناول الممتنع واعترض اولا بانه
لا يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير ضرورية العدم وردّ بان تلك الضرورة لا تجد
الا ان يكون اسنادها الى ذات الشيء اذ الكلام في الممكن فاذا فرض وقوع العدم
الضروري فانه توقف الوجود على الامر الاخر يلزم ان لا يكون بجملة سعادة والا لزم
الرجحان بلا مرجح كما انتفاء فلا يبطل اللازم فيتوقف لو كان عدم الممكن على
تقدير وجود جملة ممكنا بالامكان العام لما لزم من فرض وقوعه محال
وثانيا بان قوله بل عدمه وقد ذكر المص بعض حيث قال والا امكن عدمه
يدل على ان المراد بالوجود في امثال هذه المواضع ما يقتضي العدم لا يكون بينهما
واسطة لا ضرورة لتصور الواسطة وهو مخالف لما سيأتي في المقصد الثالث
من اثبات الواسطة فكيف يتصور اثبات المفرد بالمقدمة مبني على التحقيق قوله
فانه قيل المقيل عليه قد تبين من بيان الرجحان سابقا بعينه وهو وجود
الممكن تارة وعدمه اخرى له ان المراد ما ذكر في الشق الثاني من السؤال فلا
وجه للترديد ثم الجواب عنه باختيار الشق الاول والجواب انه من القائل لمرجح
قول المص فان قيل لا نم انه محال اه في حاصل السؤال انكم ان اردتم بالرجحان بلا
مرجح الذي فسرتم اولا وجود الممكن تارة وعدمه اخرى ووجود الممكن من غير علته
ان يوجد له شيء بان يحمل التفسير على وجود الممكن تارة وبلا ايجاد
علته اياه فلا نم اللزوم واذا اردتم ظاهر ما يوهم التفسير فلا نم بطلان اللازم
وحاصل الجواب اختيار الشق الاول بحمل التفسير على المعنى الذي ذكرتم ضرورة دلالة

دلالة قول المص قلت قد لزم هذا المعنى اه على ذلك فليتامل هذا واعترض على قول
المص فعلى الزيادة الذي وجدناه بانه ان اردتم انه وجد بسبب شيء اخر اياه نختار
الشق ونقول وجد لسبب ايجاد شيء اخر اياه ونمنع لزوم ما سلمتم استحالته
لان ذلك هو وجود الممكن بلا ايجاد لوجوده بلا سبب ايجاد وان اريد انه
وجد مع ايجاد شيء اخر نمنع اللزوم بالظهور انه مصاحبة شيء لا اخر لا يستلزم
توقفه عليه ورد بانه في المسلم عند المص كما صرح به وجود الممكن من غير ان يوجده
وللفرق بين قولنا وجد بسبب ايجاد شيء اخر اياه وقولنا وجد مع ايجاد شيء اياه فان
المراد كون الايجاد في كل من القولين موقوفا عليه قوله نحو اه قال الفاضل الشريف
لقائل ان يقول اذا جعل الايجاد جزء من جملة يكفي في تقرير الدليل ان وجود الجملة
او وجد الممكن لامتناع التخلف عنه والا لزم محال في وجود شيء بلا ايجاده و
باقي المقدمات مستدرك وفيه بل لزم ح امتناع بساطة شيء من العلل مع انه
صرحوا بها فالوارد انما يكفي مجرد الفاعل في المعلول وذلك اذا كان المعلول غير ما
ادعى ان الفاعل موجبا والحق ان الايجاد يحتاج اليه غيره داخل في الجملة كما سيأتي
في بيانه سلب الوجود قوله وهو معنى اه قد بينا فيه بان الوجود بلا ايجاد
لا يستقيم تفسير للرجحان بلا مرجح بل الرجحان بلا ترجيح ولئن سلم بان المراد نفي
المرجح من حيث هو مرجح فقوله يغني عن الوصف وتحرير الكلام قوله زيادة لا حاجة
اليها هي قوله انه امكن عدمه في وقت لكنه يلزم قوله فانه قيل المعلول اه قيل عليه
مبني هذا السؤال والجواب وجود الكلي الطبيعي في الخارج وفساده بين فالصواب
في الجواب ان يقال معنى تعليل النوع بالعلل المختلفة تعليل كل فرد منه بعلة اذ لا
وجود للطبائع حتى تعلل فهي في الافراد بعللها ولا شك ان انتفاء كل واحدة
من تلك العلل يستلزم انتفاء معلوله فان الضوء المستند الى النار ينتفي بانتفائها
وقد يجاب عنه بحمل الواحد النوعي في كلام الشارح على الواحد بالنوع لا الكلي الطبيعي
ومعنى قوله في الجواب اذا اعتبر المعلول نوعيا ان المعلول النوعي متعدد بحسب التشخص
وكل واحد من ذلك المتعدد ممتنع الوجود عند انتفاء علته تلك الاشخاص المتعددة
بحسب الذات ولعبرة الوحدة لها بحسبها او جعلها بذلك الاعتبار واحدا معلولة

واحدا نوعيا فنحن ناخذ العدد المشترك بين عللها النصف ونجعلها امرا واحدا
بحسب ونقول علية احد الامور التي هي علل متعددة لتلك الاشخاص المتعددة فيستقيم
القاعدة المذكورة بحسب هذا الاعتبار ايضا وانت خبير بان تقرير الجواب بالوجه
المذكور لا يساعده العبارة قوله ولعل ان ما ذكره المص قيل انما يظهر هذا من
تقرير الشارح الجواب الذي يظهر من كلام المص انه غير مبني عليه لانه ردد وقال
ان وجد بايجاده شيء ولم يجزم بانه لو وجد شيء ورتب المص ابطل الشق الاخير
من الترديد وهو كون الوجود بلا ايجاد وحكم بلا ايجاد وحكم باستحالة
فظهر من كلامه ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن على ان الترديد المذكور
واقع في كلام الشارح بعينه لانه بصدد الترجيح فرق الكلام على طبق المشروح قوله
والحق انه قال الفاضل الشريف هذا لا ينافي توقف الموجود عليه كعدم المانع
ولولم يتوقف وجود الممكن على ايجاده لزم وجوده في الخارج بلا ايجاد
قوله عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده في جملة ارادة المختار وتعلقها
فاندفع ما يقال هذا ترجيح بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما
المستحيل اتفاق هذا الترجيح بلا مرجح وتقرير الاندفاع ان المفروض ههنا
ان المختار مع ارادته وتعلقها موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه
ترجيح مخصوص في الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر
ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا قوله فان قيل لم لا يكفي اه
قال الفاضل معترضا على السؤال بعدم كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان
على وجوب الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجه واجيب
بان السؤال انما هي على المشهور ومحصوله منع دلالته على الوجوب فانه
يجوز ان يحصل من العلة التامة اولوية الوجود فيقع المعلول بتلك الاولوية
من غير ان ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولو سلم ان السؤال
على غير المشهور فنقول انه منع لقوله وكلاهما مح كانه قال لا نم استحالتهما بل المختار
الشق الثاني فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم لو صح قوله من غير زيادة
ونقصان لترجيح الوجود او العدم وهو ممنوع لجواز وجود المرجح فيجاب

جانب الوجود من غير ان ينتهي الى مرتبة الوجوب قوله كان اه قيل هذا مدفوع
بان سبب عدم الممكن هو عدم علة وجوده فعدم هذا العدم هو وجود العلة
التي يفيد الاولوية فلا يلزم انه لا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود
ورد بانا قد فرضنا وقوع سبب مع وجود ما يفيد الاولوية فكيف يتصور
ان يكون عدم سبب هذا العدم هو وجود ما لا يفيد الاولوية بل لا بد ان
يكون هناك امر يتوقف عليه الوجود ايضا ويكون سبب العدم في هذه
الصورة عدم ذلك الامر قوله يعني انها اه قال الفاضل الشريف هذا ليس كما
ينبغي لان الكلام في وجوب الممكن عند حصول العلة التامة كما يفصح
عنه قوله وفي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها
لا في الاحتياج الى علة تامة مطلقا والثاني هو الاوضح دون الاول ووقع
الاستدلال عليه من الفريقين بحسب بعد عذرها من اشتهارها وقد يتكلف في
الجواب بانه قصد المبالغة في الوضوح فكانه قال انها مع كونها ظاهرة
مقطوعا كالاوليات مشهورة بينهم قوله وجود الشيء واجب ظاهر يرد
على ان المراد من الوجوب الوجوب اللاحق مع انه لا نزاع فيه لاحد انما النزاع
عن بعض المعتزلة في الوجوب السابق فالوجه ان مراده الوجوب السابق بانه
يؤل قوله على تقدير ايجاده ثم بان المراد على تقدير اختياره الايجاد وقصده
اليه قوله واعترض على الحكماء قال الفاضل الشريف الجواب انا نختار الشق الاول
ولا يلزم قدم الحادث لانه اختار في الاول ان المعلول يوجد فيما لا يزال وما
الدليل على استحالته وفيه بحث اما اولا فلان الارادة اذا تعلقت في الازل
بوجود المقصود في وقت معين لم يمكن تركه وهو مناف للقدرة بمعنى صحة
الفعل والترك واما ثانيا فلان وجود المعلول يتوقف على حصول الوقت فينقل
الكلام الى حدوثه فان قيل لو سلم كون الوقت داخلا تحت القدرة والارادة
فالارادة متعلقة من الازل بوجود كل وقت في مرتبته من غير احتياج الى وقت
اخر لان الوقت ليس من الامور الزمانية قلنا كون الوقت من الامور المتجددة
مستلزم دخوله تحت القدرة واستغناؤه عن الزمان لا يمنع اقتضائه مخصصا

لو وقعت في مرتبة فان التزم ازلية الوقت وكون كل سابق منه بعد اللاحق
كان الزاما للمذهب الخصم ويمكن ان يقال التعلق الذي يكون غير الوقت ايضا واعلم ان
لمشايخنا في ايجاد الله تعالى للحوادث طريقين احدهما قدم الارادة وتعلقها بحسب
الاوقات المعينة وهو الذي ذكره الشريف ههنا وثانيهما القول بقدم الارادة
وتجدد تعلقها وقت الحدوث فان قلت يلزم الاحتياج الى تعلق اخر وتسلسل
قلنا لو سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير محال اذ لا يجري فيه برهان التطبيق
لاتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريانه انما الخلاف في اشتراط الاجتماع
في الوجود زمانا او الترتيب ذاتا ولو ادعي بطلانه بدليل اخر فلا بد من بيانه فانا
لا نم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابقا بعد اللاحق
فليتامل قوله واعترض عليه المص فيه بحث لان الدليل المذكور اذ يختص يرد على الايجاب
ايضا الذي يحتاج اليه كما لا يخفى على المتامل مع ان المستدل معترف به فتامل قوله
والجواب انه فيه بحث من وجوه الاول ان المراد بالوجوب السابق الترجيح الواصل
الى حد امتناع العدم فهو امر يتوقف وجود ثبوته للمعلول الاول استحال اذ لو
قام به لاحتاج الى وجوده اما في الخارج او في الذهن لا سبيل الى الاول لتاخر
وجوده الخارجي عن الوجوب السابق ولا الى الثاني لان الوجود العقلي له
لا يجوز ان يكون في نفسه لان ذلك متاخر عن وجوده الخارجي ولا في
المبدا الاول لان علمه حضوري عند الاكثرين وقد يجاب عنه بان معنى
ثبوت الوجوب للممكن انه اذ نسب عليه صار بحيث اذا لاحظ العقل وجده
موصوفا بالوجوب وفيه نظر لان الوجوب ثابت للمعلول عندهم ولو لم
يلاحظ ملاحظة اصلا والثاني انهم صرحوا بجواز كون العلة التامة
بسيطة فلو كان الوجوب منها لم يكن ذلك واجيب بان مرادهم بالعلة
التامة هو المؤثر المستجمع بشرائط التاثير والوجوب ليس معدودا منها فانه
امر مترتب على فعل العلة التامة والعلة نفس المؤثر مما له مدخل في التاثير
وبالجملة المراد بالعلة التامة ما سوى الوجوب ولا مشاحة في الاصطلاحات
الثالث انهم حكموا بالجزم بتقدم العلة التامة على معلولها وعلى تقدير وجوب

وجوب سبق الوجوب يجب ذلك لان وجود المعلول ح متاخر عن وجوبه
الذي هو اثر سائر اجزاء العلة التامة ومتاخر عنه والرابع ان قوله لكنهم
حين قالوا انه لا ايجاد يصح اما اولا فلان جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى
الوجوب يشمل مجموع المادة والصورة التي هي نفس المعلول فلو تقدم على الوجوب
المتقدم على المعلول تقدم المعلول على نفسه واجيب بان العلة التامة عبارة
عن جميع العلل الناقصة ماخوذة فرادى من غير اعتبار اجتماع فيما بينها ووحدة
لها والمعلول مجموع المادة والصورة معروضا للاجتماع والوحدة الحقيقية
ولو لم يكن كذلك لزم كون الشيء علة ناقصة لنفسه ومتقدما عليها لان
اجزاء العلة علة متقدمة وهو بديهي الاستحالة لكن يبطل على هذا قولهم
بتقدم العلة التامة كما لا يخفى واما ثانيا فلانهم قالوا لو لم يتحقق الوجوب عند
تحقق العلة التامة لامكن طرفا وجود المعلول وعدمه عند تحققها ثم
استدلوا على بطلانه بلزوم الترجيح بلا مرجح كما مر فلو ارادوا بالعلة التامة
جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء سوى الوجوب لم يكن لهم القول المذكور اذا
كان المعلول مركبا من المادة والصورة اذ على تقدير انتفاء الوجوب عند تحقق
العلة بالمعنى المذكور يكون المعلول ممتنع العدم وقد يجاب عنه بان المراد بجميع
ما يتوقف عليه الممكن مجموع ما يتوقف عليه التاثير في الممكن فيكون المعنى ارادوا
بالعلة التامة الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه التاثير سوى الوجوب وفيه
ان الصورة مما يتوقف عليه التاثير في وجود المركب فيعود المحذور على ان
الوجوب ليس معدودا من شرائط التاثير كما مر في الجواب عن الوجه الثاني اللهم
الا ان يجعل استثناء منقطعا قوله والا لما اعترض عليه بان العلة التامة اذا
اشتملت على المادة والصورة لا يتصور تقدمها على المعلول وقد عرفت جوابه
قوله فيه نظر قال الفاضل الشريف هذا لا يقتضي ان يكون القول بسبق الوجوب
غلطا باطلا لانه من الاعتبارات العقلية ولهذا قال فللعقل ان يعتبرهما معا
ومتقدما ومتاخرا بحسب الاعتبارات المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في
الواقع لم يكن للعقل ان يعتبره فالقوم لما ارادوا كون الوجوب محتاجا اليه جزموا

بالسببية وعدم ملاحظتهم المقارنة والتأخر لا يقتضي عدم الجزم بهما ولا الجزم
بعدمهما فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس الامر ولا عدم اعتبارها فلا يكون في
المص ثم العقل بيان المنشأ الغلط بل هو كلام ضائع لا طائل تحته هيهنا قوله
وقد نبهناك اه قيل التنبيه المذكور ليس بشيء لان الوجود لا يتوقف على ما سمي
بالوجوب لا في الذهن تصورا وهو ظ فان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على
وجوبه بل الامر بالعكس كما مر ولا في الخارج تحققا اذ لا تحقق له فيه وجوابه ظ
فان عدم تحقق شيء في الخارج لا ينافي توقف تحقق شيء فيه عليه كارتفاع
الموانع وان اراد بقوله في الذهن وفي الخارج فلا حق بخلاف توقف الوجود
على نفس الوجوب واتصاف الممكن به لا على وجوده فان الصفة لا يلزمها
تحقق اصلا نعم يرد انه يقال قد اعترف في الايجاد بانه ليس جزءا من العلة التامة
لكونه اعتبارا عقليا من نسبة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما
وفي الخارج غير متحقق واعترض على المص بذلك فكيف جوز ان يكون الوجوب
جزءا من العلة التامة وقد اعترف بانه ايضا اعتبار عقلي هذا وقد يعترض
ايضا بانه لما اعترف بان الوجوب ايضا اثر العلة التامة يكون معلولا لها
وكل علة تامة فمعلولها ما لم يجب لم يوجد ولو كان اعتبارا عقليا نعني
دليله فللوجوب وجوب فننقل الكلام ويلزم التسلسل في اعتبار وجوبات غير
متناهية فان وجب تحققها او اعتبارها جاز الاستحالة وان لم يجب بناء
على ان للعقل ان لا يعتبر ولذا قيل لعدم استحالة التسلسل في الاعتبارات فقد وجد
معلول بلا وجوب اذ لما كان اعتباريا في شانه انه لا يتحقق عند عدم الاعتبار
ولك ان تمنع استحالة التس على تقدير اعتبارية الوجوب وان تقول
الاعتباري ما لا يكون موجودا الا ما ثبت الاخر الا باعتبار العقل فان
امتناع المحل الممتنع اعتباري لكن الممتنع يتصف به ولو لم يعتبره معتبر فتأمل قوله
دون ان يقال وجد فوجد قيل هذا استدراك ذكره اذ لا قائل بتأخر الوجوب
وان اريد الوجوب بشرط المحمول فهو متأخر يصح معه وجد فوجد وانت خبير
بان المفهوم من تقرير المص هو القول بتأخر ما لحكم بتقدمه ولو باعتبارين ولذا

متضايفين

ردة الشيء قوله وان توقف المعتاه قيل ليس في كلام المص ما يقتضي كونهما
بل ذكر المتضايفين على سبيل التمثيل وبيان تجويز اعتبار التقارن بين
الشيئين تارة واعتبار التقدم والتأخر اخرى قوله كالايقاع الذي هو
اضافي فليس في الخلاف في دخول الايقاع في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
والا يكفي فيه التنبيه بكون مثلا جالس موجود ولا معدوم فليفهم قوله وهي
صفة اه ذكر الصفة لتحقق ماهية الحال فانها جنسها وليس بتحصر فائدتها
في اخراج الذوات ليلزم استدراكها لخروجها بقوله لا موجودة ولا معدومة
بناء على ان الامور القائمة بنفسها لا يتصور تحققها بتبع الغير فلا يكون
لا موجودة ولا معدومة دخول قائمة بموجود لان القيام به معتبر في مفهوم
الحال وان كان صفة المعدوم خارجة بقوله ولا معدومة ثم الموجود الذي
اعتبر قيام الحال به اعم من ان يكون موجودا قبل قيام هذه الصفة به او معه فلا تندرج
في التعريف نفس الوجود على القول بانه حال قوله لم يكن المفروض قبل الوقت جملة
ما يتوقف عليه لا يناسب تقرير المص ان يقول يلزم ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه
الحادث قديما قوله من غير ايجاد شيء اياه قيل عليه ان اراد انه يلزم الوجود بلا
ايجاد اصلا فمم لجواز ان يكون هناك ايجاد قديم مسمى بالتكوين يوجد الحوادث
في اوقاتها ولا لم انه لا يتصور الايجاد بهذا المعنى بدون حصول الاثر وان
اريد انه يلزم الوجود بلا ايجاد حادث فسلم ولكن لا نم الاستحالة على ان لزوم
الوجود بلا ايجاد لا يختص بهذا القسم بل يلزم في القسم الاول ايضا اذ بعد
حصول الوقت لم يتحقق مما يتوقف عليه الوجود شيء [illegible] الوقت وصفا
قوله وبهذا يندفع ما يقال اه قيل تقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها
قديمة لا يجوز ان يستند اليها وجود زيد في الان فقدمه وهو ظ وان اعتبر
تعلقها بوجوده في وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت ان كان من جملة لم يكن
المفروض تمام الجملة والا كان حدوثه فيه رجحانا من غير مرجح لانا نسلم انه من جملة
الموقوف عليها وفيه نظر اذ لو جعل لزوم قدم المستند الى القديم من مقدمات الدفع
يكفي في اصل المط وهو ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن

ان يكون قديما بجميع اجزائه فالاقرب ان الاشارة في قوله وبهذا يندفع الى قوله بعض
وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه وما ذكر في بيانه فليتامل قوله لا حاجة
لهذه المقدمات يعني قوله وذلك لان حمل الى قوله بمع قوله وان كان شيء
منها الى قوله فيلزم انتفاء الواجب فيما اذا كان الحادث قوله المص فيلزم قدم الحادث
او انتفاء الواجب ليس كما ينبغي لان المفروض دخول الحادث في جملة ما يتوقف
على وجود الحادث كما يدل عليه قوله فيكون بعضها في ان لم يدخل انه فيكون
بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة واللازم في هذا الشق انتفاء
الواجب في شيء من الازمنة فقط لكان عليه ان يترك قوله واما قدم الحادث ويكن
ان يقول مراد المص النقض انه كان حادثا مع كون اجزاء العلة التامة موجودات
مستندة الى الواجب يلزم قدم العلة التامة وهو مع كونه خلاف المفروض يستلزم
قدم المعلول الحادث ايضا قوله لا معنى له وهو مستندة الى الواجب اذ على تقدير نفي
الاسناد اليه يصح الترديد المذكور في هذا التقرير قوله لان الكلام في نفي المركب
اعترض عليه بان الكلام في مطلق الحادث مركبا كان او بسيطا وذكر زيد
للتمثيل فالتعليل قاصر واجيب بان المراد اثبات تلك الامور التي هي لا موجودة
ولا معدومة في شيء من المواد اذ يمكن ان يتجا اليها بعد ذلك في كل مادة تحتاج
اليها على انه قد اشار الى دليل عام ايضا قوله واللازم بط انه قيل عليه هذا
اعادة للدعوى بعبارة اخرى لا ابطال اللازم فهذا استدراك واعتذر بان
الحق تخصيص الدعوى اولا ثم ايراده بعبارة المص لتتمكن من ايراد الدليل على وفق
ما اورده قوله وهي قولنا انه قبل الوجود قد يستحيل ازليته كالحركة والسكون
والجسم الملزوم لاحدهما لعلى وجوده جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الموجود
في الازل لا يوجد هو فيه فلا يصدق القضية المذكورة والجواب بعد تسليم امكان وجود
جميع ما يتوقف عليه هذا الموجود في الازل امكانا بحكم الذي وازليته لا امكان
يستلزم ازلية امكان الازلية كما حققه الشريف في شرح المواقف وامتناع وجوده
في كل وقت فرض لنقصان في علته قوله اذ لو توقف انه قال الفاضل الشريف
لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يتوقف على امر اعتباري كتقدم عدمه كالايجاد وما في معناه

معناه من الايقاع وتعلق الارادة ونحوهما فلا يكون هناك سابق ولاحق فلا
يستقيم الترديد بينهما او يكون المعتبر في العلة هو نفي ذلك الاعتباري لا عدمه الحسي
كما يستعلم ذلك من كلام المص في جواب السؤال قوله اي لا زالي فسر القديم به لان القديم
في المشهور موجود لا اول له فلا يوصف به العدم قوله ضرورة استناده الى
القديم فانه اذا لم يكن ذلك البعض قديما على تقدير هذا الاسناد لزم اما التسلسل في
الحوادث او انتفاء الواجب او تخلف المعلول عن علته التامة وكل منهما باطل ولما
توقفه على عدم حادث فيه خلاف المفروض لان العدم الحادث اذا كان موقوفا
عليه لذلك البعض يكون موقوفا عليه لذلك البعض لان علة العلة علة قوله
مما يتوقف وجود عمرو او بقاؤه اشارة الى ان علة الوجود قد يكون غير
علة البقاء قال في شرح المقاصد ربما يفيد وجود الشيء وقد يفيد بقاؤه من غير
افتقار الى امر اخر كالشمس يفيد ضوء القابل وبقاه وقد يفتقر البقاء الى امر اخر
وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة يفيد الاشتعال ثم يفتقر
الى بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب قوله
لانه يصير القسم الاول بعينه لان بهذا يترجح اقتصار المص في بيان حال الجزء الذي
يعدم عمرو بزواله على كونه موجودا محضا وعلى كون نفس زوال العدم لم يدخل
في عدمه فالحاصل ان زوال الجزء المركب من الموجود والمعدوم اذا كان بزوال ما
هو موجود من جزئيه صار بعينه القسم الاول في وجه البطلان اي كون ما يدل
على بطلان القسم الاول دالا على بطلانه بعينه ولم يرد انه يلزم ان يكون ما فرضناه
مركبا من الموجود والمعدوم موجودا محضا الامر كما اختير يرد عليه ان زوال المركب
بانعدام جزئه الموجود اذا كان منافيا لكونه مركبا يكون زواله بانعدام جزئه
المعدوم منافيا له فليتامل قوله فلان زوال العدم انه اعترض عليه بانه زوال العدم
صفة للمعدوم والوجود صفة للموجود فلا يكون العدم عين الوجود غايته
ان يكون مستلزما له ولا يلزم من علية الملزوم علية اللازم فلا يصح ان يكون نفس وجود
بكر من جملة ما يتوقف وجود زيد من الموجودات فلا يلزم الخلاف الا ان يكون فاجيب
بان حاصله ان قوله زوال العدم وجود من قبيل المسامحة والمراد انه علة لزوال

العدم يؤول الى علية الوجود وكذا الكلام في قوله عبارة عن وجود بكر فذلك لان الشيء
ربما يكون علة لشيء بوجوده في نفسه او لغيره وقد يكون علة بعدمه كذلك وقد
يكون علة له بكل منهما كالمعدوم واما كون الشيء الموجود علة لشيء بعدم غيره لا
بوجوده فمما لا يقبله العقول ولم يقل به من له ادنى تميز فضلا عن المجوز قوله الموقوف
على وجود بكر الذي فهم مما سبق ايجاده بوجود بكر مثلا هو زوال العدم والذي حكم
ههنا بتوقفه عليه هو زوال العدم الذي هو جزء من العلة فلا تدافع بين كلاميه قوله
وينعكس بعكس النقيض اه هذا مبني على ان الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض كنفسها وان
المتاخرين يانون لان المحققين اثبتوا على انه عدم كلية التخلف في بعض المواد
المخصوصة لا ينافي الاستدلال في مادة جزئية ليست من مواد التخلف فلا ضير
في بنائه الاستدلال عليه فتامل قوله لحدهما ان ثبوت اه اجيب عنه بان الدليل
الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء بعد لزوم وجود جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها بعينه على عدم كون تلك الحوادث العدم الذي له دخل في
العلية بان يقال ذلك العدم الذي فرض لازما لتلك الموجودات ان كان عدما
سابقا ازليا فيلزم قدم الحادث وان كان عدما لاحقا فلا يمكن الا بزوال
شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو وبقاؤه الى اخر الدليل على انه يلزم ذلك
اللاحق لان تلك الموجودات قديمة لاستنادها الى الواجب كما ذكره واللازم
للقديم ازلي اذ اللازم لا يتاخر عن الملزوم زمانا بل يلزم ان يكون الوجود
السابق على ذلك العدم اللاحق سابقا زمانيا سابقا زمانا على تلك الموجودات
القديمة بل على الواجب تعالى عن ذلك وهذا ظاهر لزوما وفسادا مع انه يلزم
قدم الحادث على هذا التقدير ايضا قوله ولا شك فيه بحث لجواز ان لا يتصور
هناك مانع من التاثير فيحتاج الى عدمه ويؤيده تجويزهم بساطة العلة التامة
ويمكن ان يقال الكلام مسوق على ان الواجب مختار لا موجب والتجويز المذكور بناء
على الايجاب قوله في اثبات المط لان المط علة الحادث ان يكون من موجودات
مع معدومات واذا ثبت تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المط بلا توقف على
الالتجاء الى عكس القضية قوله ويمكن تقريره اي تقرير الدليل على امتناع تركب علة

علة الحادث من الموجودات والمعدومات بوجه يكون لقوله واذا ثبت القضية
اه دخل في اثبات المط قيل وحاصله انه يطوي ذكر الدليل على ثبوت تلك
القضية ويذكر ابتداء عكسها وما يلزم العكس ثم اعترض عليه بان القضية ليست بضرورية
فان لم يذكر ما يدل على ثبوتها لم يصح ذكر العكس ايضا بعد ثبوتها يستلزم العكس
لا قبله وان كان ذكر العكس مستدركا عبثا لا دخل له في اثبات المط وانت خبير
بان حاصل التقرير الثاني ان العلة لو تركب من الموجود والمعدوم لزم استحالة
عدم زيد لان القضية تنعكس الى قولنا كلما عدم زيد اه ومن البين ان الاستحالة
بهذا الوجه لا يمكن بدون اعتبار الانعكاس بخلاف التقرير الاول فان حاصله
كما هو الظاهر من سياقه ان علة الحادث لو كانت مركبة من الموجود والمعدوم
لم يكن وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لتوقفه
على المعدومات مع انه مستلزم له لثبوت القضية المذكورة ولا شك ان هذا
التقرير لا يتوقف على ذكر الانعكاس في اثبات ونحو ما يستدرك في التقرير الثاني
من ملاحظة كون القضية المذكورة ممكنة الدلالة على المط بدون اعتبار
الانعكاس بان يستدل بالطريق الاولى قوله وهذا التقرير اه اي يدل
على كل من الامرين بخلاف التقرير الاول فانه لا يدل على الامر الاول اعني بطلان
كون علة الحادث موجودا محضا كما عرفت من تحقيق حاصله فتامل قوله
فان قلت اه قال الفاضل الشريف الجرجاني ان هذا السؤال ليس معارضة ولا
مناقضة ولا نقضا اجماليا فلا تعلق له بما سبق من الدليل على ابطال الاقسام
الثلثة كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده على الدليل المذكور حيث
قال وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز اه وقد يجاب بان هذا سند لمنع يتوجه
على قوله في اول البحث فح اما لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء
من الازمنة لزم قدم زيد الحادث فكانه قال لا نم الملازمة المذكورة لم لا يجوز
ان يكون ذلك البعض فاعلا بالاختيار اوجد الحادث اي وقت شاء فلا يلزم
قدم الحادث ثم السؤال المدفوع فيما مضى كان نفي الارادة القديمة ومتوجها
على قوله وانه لم يكن من جملتها اه وفي هذا اثبات المختار فالفرق ظ قوله

لوجد الحادث اي وقت شاء قيل فيه تسليم للاصل المدعى وهو دخول الاضافي
وهو الايجاد في علة الحادث وليس بشيء لما عرفت من ان المدعى كونه ليس بموجود ولا
معدوم لا دخوله في علة الايجاد قوله عند عدم شيء من الموجودات اذ المفروض
عدم دخول غير الموجود في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث فعند تحقق شيء
من تلك الجملة لا بد ان يكون لعدم موجود يفتقر وجود هذا اليه وهو ظ قوله
ولا شك بعينه كان مبنى الكلام على وجوب وجود المعلول عند وجود العلة
لزم ان لا يدخل فاعل بالاختيار في ذلك الجملة بل يكون الفاعل موجبا لان المناسبة
بينهما اشد وقوله فلا ينتقض ان تعليل لكونه الموجب بالكسر اشد مناسبة بالموجب بالفتح
قوله وضعف الكلام غني عن البيان لانه كلام اقناعي كيف والمناسبة التي تدفع ترجيح
بلا مرجح ويستلزم بسببها العلة المعلول هي التي تحصل عندها وجود المعلول
ولا شك انها كما يكون في الموجب يكون في المختار قوله فان قلت انه حاصله
ان القضية المذكورة وعكسها انما يثبتان اذا كان علة الحادث ممكنة البقاء
دائما وهو ممنوع لجواز ان يكون من جملتها الحركة الفلكية التي تمتنع بقاؤها
ويمتنع لذاتها لا لانتفاء شيء اخر فلا يثبت الاصل ولا العكس قوله على انها ازلية
اعترض بان المنع يتم بمجرد كون العدم اللاحق للحركة لها لذاتها لا العدم لشيء
من علتها التامة وكذا عدمها السابق فان الحركة لا يمكن وجودها في الازل
لا شخصا ولا نوعا لوجوب تناهي جزئياتها بالتطبيق واجيب بان الحركة
الفلكية لو لم يكن ازلية لم يصح استنادها الى الواجب القديم لما تقرر من ان الحادث
لا بد في علته من امر حادث فالتعرض لازليتها لتصحيح وجودها لا لتصحيح عدمها
فان المعد كما ان له مدخلا في وجود الحادث بعد عدمه كذلك له مدخل في عدم وجوده
قوله وعدم كل سابق معد لوجود اللاحق باطلاق المعد على نفس العدم
مسامحة لان المشهور ان الجامع وجود المعلول والعدم الطاري الذي هو
المعتبر في وجود المعلول الجامع وجود اللاحق فالمعد هو نفس السابق لا عدمه
قوله ويتبع ان قيل عليه هذا الامتناع لا يجوز ان يكون بالغير لانه مستلزم
امكان البقاء لذاته واحتياجه في زواله الى زوال علة وجوده فلا يبطل ذلك

تلك القضية وعكسها لكون الحركة من جملة تلك الحوادث فتعين ان يكون بالذات
فيلزم انقلاب الممكن ممتنعا واجيب بان الممتنع ما يستلزم امكان الازلية واما
اعتراض الشريف على هذا في شرح المواقف فقد ذكرت في حواشيه جوابه فليطلب
منها قوله فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء لان الاين المتروك والوضع المتروك
ووجوده للحركة ضروري فلا يرد ان الحركة الفلكية اذا كانت ازلية لم يتصور
وضع اول فضلا عن بقائه واعترض عليه بان الاين او الوضع الاول
وان كان ممكن البقاء نظرا الى ذاته لكن جاز ان يمتنع بقاؤه بالغير فلا يلزم
من استناده الى الواجب وجوبا وجوب بقائه حتى يمتنع حدوث الحركة واجيب
بان الاين او الوضع الاول اذا استند الى ذات الواجب لم يتصور امتناع بقائه
لا بالنظر الى ذاته كما سلمه المعترض ولا بالنظر الى غيره لان ذلك لا بد ان يكون بزوال
شيء مما يتوقف عليه وجوده في الزمان الثاني وذلك ممتنع اذ قد فرض ان علته
ذات الواجب وحده وان فرض استنادهما الى الغير لم يتصور استناد الحركة الى
ذات الواجب ايضا اذ لا بد في الحركة من زوال علة الاين او الوضع الاول وفيه
نظر اذ ليس المفروض الا ان العلة المؤثرة في الاين او الوضع هو الواجب تعالى وحده
وهذا لا ينافي ان يكون التاثير مشروطا بشرط واجب الزوال وايضا لا يلزم
من كون الواجب تعالى وحده علة مؤثرة في الحركة عدم توقف التاثير على
زوال علة الوضع او الاين وبهذا ظهر ما في قوله فالماهية الغير القارة لا يكون
اثر الموجب فليتامل قوله على مطلق الحركة فيه بحث لانه لا وجود للطبايع
فلا يمكن ان يقال طبيعة الحركة بشيء وان فرض انها ماهية محققة ولعل المراد
المتحقق من الحركة عند الفلاسفة القائلين بان الحركة السرمدية هي الحركة التوسط
بين جاء في القدم والحدوث باعتبار جهتي حدوثها واستمرارها
هو الحركة بمعنى التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص لا افراد له واما الحركة
بمعنى القطع فلا تحقق له ولا لافرادها ليكون مستمرة او حادثة وليس شيء
متصفا بها في الواقع فكيف يكون واسطة في تحقق امر في الواقع فلا جهة
لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان يحمل على استمرارها

هي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة المستمرة وجه على حدوث لوازمها
قوله والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد اي وان كانت محققة
لزم ان يكون طبيعة المطلق موافقة لطبيعة الافراد المحققة فلم يكن سرمدية
مثل الافراد والاوضح في السوق ان يقال والا لزم ان لا يكون سرمدية كالافراد
من غير فرق لان طبيعة المطلق لا يخالف طبيعة الافراد ثم هذا الكلام نقلا من
المص فلا يخفى ضعفه كما ستعرفه قوله قلنا نعم اه لا خفاء ان المراد ببقاء مطلق
الحركة انه لا يوجد زمان من الازمنة الا وثمة شيء يصدق عليه ماهية الحركة هو
موجودة فيه ولا شك ان امكان المطلق بهذا المعنى لا ينافي امتناع بقاء
فرد منه بعينه قوله ولزم التسلسل من جانب المبداء قيل عليه يرد ما اشتهر في
امثاله من جواز الانتهاء الى ما يكون اعتباريا وفيه نظر لان دليل بطلان
الاعتبارية قايم في كل مرتبة كما لا يخفى قوله وهذا لا ينافي اه اعترض عليه
بان المستدل انما منع كونه اعتباريا فرضيا والمجيب جوز كونه اعتباريا ذهنيا
فلا منافات بين المردد والمردود واجيب بان حاصل الجواب ان ابطال
كونه اعتباريا فرضيا لا ينافي كونه معدوما في الخارج حيث يثبت كونه واسطة
قوله ذلك بعينه اه قيل فيكون السؤال معارضة بطريق القلب وهي ان يجعل
دليل المعلل دليلا على نقيض مدعاه والتقرير ظاهر من الشرح وانت خبير بانه
مدعى المعلل ثبوت ودخولها في علة الحادث والدليل المذكور لا يدل على نقيض
هذا المدعى بل جعل نقيض جزء من الدليل على انه مقدمة بديهية ولو كان
المراد المعارضة يكفي ان يقال دليلكم وان دل على مدعاكم اعني ثبوت الواسطة
لكن عندنا ما ينفيه وهو ان الموجود والمعدوم متناقضان ولا يخرج عن
النقيضين فيتم الدليل من غير احتياج الى باقي المقدمات وقيل ابتداء اشكال
على المقدمة القايلة بان الحادث له علة ويرد عليه انه قد سبق ضرورية احتياج
الممكن الى العلة ويلزم منه ضرورية احتياج الحادث فالاشكال المذكور
مصادم للضرورة فهو سفسطة لا يستحق الجواب المذكور اللهم الا ان يجعل الجواب
تبرعا وتنزلا وقيل هو نقيض اجمالي والامر ظاهر قوله اي ما ثبت الدليل

الدليل المذكور سالما عن النقض وورد بان التعرض لاثبات نقيض المدعى لا يليق به
ومع ذلك فليس غرض الدليل اثبات النقض كما عرفت ويمكن ان يجاب بان حاصل
النقض لو تم الدليل المذكور لزم ان يحكم بضم مقدمة ضرورية اعني عدم الواسطة
بين النقيضين وهو عدم استناد الحادث الى علة وهذا القدر لا يقدح في
النقض وبهذا يظهر وجه التعرض لنقيض المدعى فتأمل قوله لان الاضافات
التي اعترض عليه بانه اذا جاز زوال نفس الشيء من غير زوال شيء من وجوده
او عدم كما لا يفهم من هذا الكلام جاز ان يزول بعض المعدومات بدون زوال
عدمه فلا يلزم من تركب العلة من مثل هذا المعدوم شيء مما ذكر من المحالات
وقد يتكلف في الجواب بان الشيء قد يكون معدوما في نفسه وموجودا لغيره
فيزول بزوال وجوده لا بزوال عدمه في نفسه والاضافات من هذا القبيل اذ لا
وجود لها في انفسها ولها وجود لغيرها فيزول بزوال عدمها في انفسها
لكن المص جعلها من قبيل الواسطة فان منع ذلك وجعلت من قبيل المعدوم
وجوز تركب علة الحادث من الموجود في مثل هذا المعدوم وان يزول
هذا المعدوم بزوال وجوده لغيره لا بزوال عدمه في نفسه من غير لزوم محذور فهو
عين ما ادعاه المص ودام اثباته والخلاف الا في اللفظ والاصطلاح قوله
وتلك الامور الممكنة لم يرد به ان تلك الامور الامكان وجودها في انفسها محتاج
الى علة يستند اليها وجودها فيها ولانها الامكان ثبوتها فيها لا انه يحتاج
في ثبوتها الى علة على تسليمه ليس معللا بالغير بل هو مقتضى ذواتها بل المراد
بان امكان ثبوتها لغيرها كما ان وجود الممكن في نفسه مستندا الى العلة كذلك
وجوده لغيره وهذا ظاهر مقرر عندهم قوله قلنا الكلام اه بان يقال تلك
الامور ايضا مستندة الى الواجب تعالى بواسطة ايقاع لا ينتفي في شيء من
الازمنة فيلزم قدمها ويمكن ان يدفع ايضا بان الايقاع جزء اخير من
العلة التامة مستلزم للوقوع فعلى تقدير ازليته يلزم قدم الحادث بلا
مرية ولا يفيد توقف الحادث على امر اخر قوله ضرورة قدم الواسطة قال
الفاضل الشريف لقائل ان يقول لا يلزم من قدم الموجودات المتوسطة

قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الموجودات بصفة الوجوب
وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة دون الوجوب والجواب على ان حمل قوله
على سبيل الصحة والاختيار وقوله على سبيل الوجوب قيدا للاستناد الى الموجودات
يبطل غرض المص فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب تع ابتداء على
سبيل الصحة والجواز لكان يكفي للمتكلمين في اثبات الا موجود ولا معدوم على
طرف ولكان قول المص ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج
في وجوده الى مؤثر موجب مخلص عن القول بالموجب بالذات ولولا تلك الامور
لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام الح مستغنى عنه فيحمل قوله لا على سبيل
الوجوب متعلقا بمفتقرة وقيد الاستناد المستفاد من قوله مفتقرة لان الافتقار
الى الشيء لا يوجب الاستناد مخلص عن هذه الشبهات قوله واذا افتقرت اه قيل الظ
ان شرح القول المص وح اما ان يجب يكون لا يصلح لانه يدل على ان يكون ناظرا
الى استناد جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك لان التفصيل الخ
نص قاطع في التعميم وكذلك تمنع قطعية في التعميم لجواز حمله على التغليب وضيعا
للحق لان الفرق مما ذكره وجعلنا كما يدل عليه قول الشارح فانا نجد من انفسنا
قوله فصدورها عنه اما ان يكون على الوجوب قال الفاضل الشريف التردد
بعد قوله فثبت ان هذه الامور لا يستند الى الواجب بطريق الايجاب الخ غير متخلف
وهو ان يقال ما ذكره بناء على عدم جزمه بامتناع هذا الشق وبهذا قال
وان امكن ما يثبت الطريقين لكن الاستناد بطريق الاختيار اظهر عند العقول
واحد بالقبول انتهى في العمدة فهذا وان كان يحمل المص الى الشارح كلام على
وفق قوله وح اما ان يجب بعد قوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى
الواجب بطريق الايجاب الا انه كان ينبغي للشارح ان يتعرض له هذا قوله والتي
بطل بالبرهان المذكور لان الاحوال ليست من قبيل الموجودات وكلام الفاضل
الشريف في بعض كتبه وان دل على بطلانه في الاحوال ايضا الا انه مبني على كون
الاحوال من قبيل الثابتات وان الثبوت اعم من الوجود وقول المص بذلك
غير متعين فان القول بالحال لا يستلزم القول بثبوتها ولئن سلم لا يستلزم جريانه

فجريان البرهان في الثابتات ثم كيف يقولون بعدم تناهي الذوات الثابتة في
العدم مع عدم اشتراطهم الترتيب فيما بين احاد المتطابقين الى الموجب لا يكون
الا بالتسلسل في طرف المبدا فلو فرض انقطاع التسلسل بان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع
لزم قدم الحوادث على ان مغايرة المحتاج الى المحتاج بالذات امر ظ فلا وجه
لمنع بادعاء ان ايقاع الايقاع عينه فليتامل قوله في غير الموجودات اعترض
عليه بان برهان التطبيق وان فرض عدم جريانه في الايقاعات الغير المتناهية
لعدم وجود الايقاع لكن هناك دليل آخر يدل على بطلان التسلسل فيها وهو
ان جميع الايقاعات بحيث لا يشذ عنها ايقاع امر حادث وقت حدوث الحادث
فلا بد من امر يخصصه بوقته ولا يجوز ان يكون ذلك ايقاعا آخر والا لزم ان
لا يكون ما فرضناه جميعا ضرورة خروج الموقوف عليه عن الموقوف والامر آخر
الا لزم تناهي الايقاعات لان توقف المجموع لا يكون الا بتوقف واحد منه فيلزم
انقطاع السلسلة عند ذلك الواحد وهو خلاف المفروض ويمكن ان يعارض
دليل استحالة التسلسل في الايقاعات بانه لو استحال لزم ان لا يؤثر مؤثر في شيء والا
لزم التسلسل بالنسبة الى اتصاف المؤثر بالتاثير في نفس الامر لكونه ممكنا محتاجا الى
مؤثر فيه يتصف بالتاثير في نفس الامر وهكذا الى غير النهاية فتامل قوله
لكن القول اه فعلى هذا لا يحتاج الايقاع الى ايقاع آخر فلا يلزم التسلسل
الحاجة انما مست الى الايقاع على تقدير وجوبه لئلا يكون استناد الايقاع
الى الواجب منافيا لكونه مختارا اذ وجوب كل ايقاع مترتب على اختياره فاذا كان
صدور كل ايقاع واجبا عنه بناء على ايقاع آخر باختياره لم يلزم الاضطرار
في صدور الايقاع اصلا قوله والاظهر ان يقال اي بدل قوله لان العلة كنسبة
الانكسار الى الكسر فلا يتصور تخلفه عن علته التامة المشتملة على ايقاع واجب
بما عرفته آنفا من ان احتياج الايقاع الى ايقاع آخر انما هو على تقدير كونه
اختياريا فلا يكون الايقاع هو جزء من علته التامة والحق ان تخصيص في
القواعد العقلية وانه يلزم على تقدير وجوبه من علته التامة رجحان الممكن بلا
مرجح بمعنى حصوله بلا تاثير مؤثر فيه بمعنى الدليل السابق كالاختيار والايقاع

مخلص قال الفاضل الشريف لو ذكر ما ذكره المصنف في هذا وهو قوله على تقدير انه
كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر يوجب مخلص لما احتاج الى الاستدلال
الاول قوله بحال فعله جايز الترك اه اجاب الجمهور عنه باختيار جواز الترك
ابتداء وعدم جواز تعلق الارادة الحادثة ولا الجاب على الاول وهو ظ
ولا نسلم على الثاني لان من شان الارادة ان يتعلق بالمراد لذاتها من
غير افتقار الى مرجح اخر فتامل قوله الرجحان بلا مرجح اه قال الفاضل الشريف
الانسب ان يقال الرجحان بلا ترجيح والترجيح بلا مرجح اي وجود الممكن
بلا ايجاد وايجاده بلا سبب داع مرجح قوله واما ترجيح احد المتساويين او
ترجيح المرجوح فجايز وواقع لان المراد بالترجيح هنا اعم من الايجاب وهو اثبات
الرجحان كما صرح به فيما سياتي لا الايجاد كما فيما قبله ولا لم يحتج في ابطال
الشق الثاني الى قوله فيكون كل مرجح اه لظهور امتناع ان يوجد شيء واحد
باكثر من وجود واحد قال الفاضل الشريف لقايل ان يقول في ترجيح احد
المتساويين والمرجوح بحث وهو ان اريد بالتساوي مثلا التساوي بالنسبة
الى ذات الشي مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار
حصول المرجح الخارجي وانضمامه اليه وان اريد به التساوي بالنسبة اليه
انه لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة فمم للقطع بان الفاعل المختار الحكيم
لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوي
بل ترجيحا للراجح وما ذكر من امثلة الثابت والتسي على هذا التقدير مم و
اعترض عليه بان كون الفاعل حكيما لا يقتضي الا ان يكون فعله مشتملا
على حكمة ومصلحة ولا يلزم منه ثبوت الحكم بثبوت الغرض كيف وقد بين في
الكلام ان افعال الله تعالى مع كونه فاعلا مختارا منزهة عن الغاية والاغراض و
اجيب بان وجوب الغرض ليس مقتضى مذهبهم وليس كل من يقول بتنزيه فعله تعالى
عن الغرض وقد يجاب عن اعتراض الشريف بان المراد التساوي بالنسبة الى ذات
الشي والنزاع في ان الترجيح هل يحتاج الى داع ومرجح وهل يجوز تعلق اختيار
المختار باحد طرفيه لا لداع ام لا والمراد التساوي بالنسبة الى الفاعل المختار

المختار ومعنى التساوي بالنسبة اليه انه لا يتعلق باحد طرفيه غرض وداع يعود
الى ذاته فلا يكون ايجاد ما يتعلق به مطلق الغرض الداعي ترجيحا للراجح قوله فيلزم
تسلسل الترجيحات والرجحانات فان قيل لم لا يجوز ان يكون ترجيح الراجح عين
الترجح كما في ايقاع الايقاع قلنا لان الكلام ههنا في ان يثبت رجحان زايد
على ما له من الرجحان فيكون بين الترجيحين تغاير بالذات واعترض عليه
بمنع بطلان هذا التسلسل بناء على ان الترجيح من قبيل الاعتباريات وان المرجح
يجوز ان يكون منها واجيب بان ليس المدعى بطلان هذا التسلسل ببرهان التطبيق
حتى يرد ما ذكر بل المدعى بطلانه لافضائه الى لزوم احتياج الحادث الى امور
غير متناهية فان بطلانه يعترف به من يجوز صدور الفعل عن الفاعل المختار بمجرد
اختياره ظاهر الاشارة به واعلم ان الغرض في هذه المقدمة ليس الا اثبات انه
يجوز ان يحصل لاحد المتساويين مثل هذا الرجحان من المختار ايضا ومن نفى
امتناعه ووجوب الداعي فعليه البيان قوله قلنا مراده اه اختيار الشق
الثاني وتصحيح الحصر المستفاد من قوله فالترجيح لا يكون اه بالتاويل المذكور
اذ بملاحظته يصح الحصر المذكور ولا ينافي ثبوت الترجيح الراجح في الجملة قوله
وللمرجوح نظرا الى العلة اعترض عليه بان الخصم قد برهن على ان الممكن لا
يصدر عن علته ما لم يترجح ولم يصل الى حد الوجوب فلا نم ان ايجاد الممكن
ترجيح المرجوح بل نقول اذا تحقق شرايط وجود الممكن ترجح بها وجوده
وانتفت عليه العدم فالترجيح لا يكون الا للراجح واجيب بان ترجيح
الواصل الى حد الوجوب لما كان مستفادا من العلة التامة وكان الرجحان
قبل تمام للعدم كان ترجيح علة الوجود ترجيحا للمرجوح بلا شبهة قوله
والثالث اه قيل هذا انما ينتهض حجة بعد القول بالارادة واجيب بانه
يدل على وجودها المعقول والمنقول سيما في بعض الانواع الحيوانية
فانكارها سفسطة قوله لان الترجيح صفة ذاتية لها قيل فيه بحث لان
ترجيح احد الضدين اذا كان ذاتية للارادة كان لازما لها فلم يمكن له
ارادة الضد الاخر لينا في الارادتين والا لزم تجدد للارادة وحدوثها

في ذاته تعالى قوله لم يبقيا اه اعترض عليه بان تساوي الطرفين لازم
من لوازم ذات الممكن وما بالذات لا يمكن زواله فلا يصح قوله عند
ترجيح الفاعل لم يبقيا متساويا واجيب بان اللازم للممكن في الحقيقة
عدم اقتضاء الطرفين ويلزم المساوات بواسطة امر مستحيل الوقوع هو
كالفة الممكن ونفسه فلا يكون حاصلا له الا بالعرض واما الحاصل في
نفس الامر قبل وجوده فهو مرجوحية فايجاد الفاعل ترجيح للمرجوح
في نفس الامر وللمساوي بالعرض قوله وبهذا يظهر اه اي بما مر من قوله
ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح يظهر صحة ما ذكره المص
في التوضيح بعد قوله فانه القضية اه فان قيل ما حاصل السؤال ان
الانتهاء الى الواجب لا يدفع احد الامرين اعني التسلسل والترجيح بلا مرجح
قوله ويتسلسل اي يلزم التسلسل يعني في الارادات لان تعلق الارادة لا يستند
الى الموجب بطريق الايجاب والا لزم الايجاب بالنظر الى الحادث الذي
اثبتنا كونه اختياريا ولم يرد انه يلزم التسلسل في الموجود كما يتبادر من ظاهره
قوله قلنا ارادة الارادة عينها يعني ارادة تعلق الارادة الذي حكم بكونه
ممكنا محتاجا الى موجد نفس الارادة المتعلقة بالحادث فلا يلزم التسلسل في
الارادة نعم يلزم التسلسل في التعلقات الاعتبارية وفي بطلانه بحث كما اليه
الاشارة فيما سبق ونظر وجه البطلان الذي مر في الايقاعات الغير المتناهية
متناه ههنا ايضا فتامل قوله اذ الارادة ترجح لذاتها الظاهر ان ترجح فعل
مضارع بحذف التاء والتقدير تترجح اي تترجح من فاعلها لذاتها بلا احتياج
الى ارادة اخرى قوله فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد مقصوده
توجيه كلام المص على ما ذهب اليه والا فقد عرفت فيما سبق انه يلزم حصول
الممكن بلا مؤثر وايضح قوله واعلم ان نزاع الحكماء هو نقض على المص
وجواب من طرف الحكماء لكنه مدفوع بانهم يتنازعون في جواز ترجيح
المتساويين بالنظر الى الفاعل المختار ايضا نعم لا ينازعون في جواز ترجيح
المتساويين بالنظر الى ذات الممكن سواء كان المرجح ارادة او غيرها قوله

قوله

قوله بناء على عدم تناهي التوقفات قيل عليه مواد التوقفات كما في صورة
الدور مستلزم تناهيها الا ان يؤول ويقال المراد عدم انتهائها الى ما لا يتوقف
او يلتجأ الى ما نقل في حواشي المطالع من انهم لم يرتب التوقف في الطرق المتناهية
قوله واقول اه اجيب عنه بان مراد المص انه يكفي اثبات المطالع الغيبية عن
استعمال تلك القضية في المقدمات وقبول النفس بدونه بناء على استقرارها في
النفس كما في القضايا التي قياساتها معها ولمن يشبهه لان القضية اذا كانت
محتاجا اليها في نفس الامر تثبت مراد الحكماء سواء استعملت في المقدمات ام
لا لكونها شرائط الانتاج قوله بل هو حجة بمعنى الدليل اه لانهم قالوا لا يجوز ان يكون
الباري تعالى قادرا اذ تعلق القدرة منه تعالى باحد الضدين اما لذاتها بلا مرجح
وداع فيستغني الممكن عن المرجح وانه يسد باب اثبات الصانع واما لذاتها
فيحتاج تعلقها به الى مرجح ويلزم التسلسل في المرجحات قوله واعلم اه قد
يتكلف في دفعه بان مراد المص انه يجب دفع المنع على وجه يندفع به السند
ويفيد وجود المرجح في المثال المذكور اذ لو بقي السند على حاله لعود السائل
وهذا وان كان خلاف ظ كلام المص الا ان العدول عن الظاهر عزيز قوله
وفيه نظر اه فان قلت اذا سئل عن سبب اختياره لا يقدر على الجواب قلت
هذا على ان مجرد الاختيار كاف قلنا عدم القدرة على الجواب انما يدل على
عدم استثبات اعتقاد الرجحان لا على عدم الاعتقاد في نفسه وقد يجاب
عن النظر بانه مدعى المص هو عدم اعتقاد الرجحان لا عدم العلم به وانت خبير
بان مراد الشارح ان المسلم هو عدم العلم باعتقاد الرجحان وهو لا يستلزم المدعى
اعني عدم الاعتقاد في نفسه وهذا معنى صحيح لا يدفعه الجواب المذكور قوله
الا ان يخصص اه ان اراد بالتخصيص تخصيص المفهوم من قوله فالرجحان هو
الوجود فجوابه ان ذلك الحصر اضافي ليس بالنظر الى العدم بل بالنظر الى حال الممكن
قبل الوجود كما يدل عليه صريح عبارته وان اراد التخصيص بالذكر فجوابه ان
ذكر التخصيص بكون الكلام في هذا المقام في وجود الفعل كما يدل عليه المباحث
السابقة وقد يجاب ايضا بان العلية والمعلولية من عوارض الموجود عند

المتكلمين وعليه مساق كلام المص في المقدمة الثانية وغيرها نعني اسناد عدم
المعلول الى عدم علة الوجود قوله اما على تقدير وجود الممكن بدون الوجوب
لان التوقف مشعر بالسبق والمص قد بين بطلان السبق واثبت وجوب مقارنة
الوجوب فلا يلزم من انتفاء التوقف ظهور انتفاء الجبر فتامل قوله فلجواز
ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره ظهر بهذا جواز كون المرجح نفس الاختيار
لان دليل البطلان مشترك فاذا منع وبين ان هذا الاحتمال ليس مستلزما للجبر
ظهر ان هذا الاحتمال ايضا كذلك وظهر ايضا ان اثبات الاحوال مما لا يحتاج
اليه في منع لزوم الجبر كيف وجمهور مشايخ اهل السنة واكثر مشايخ المعتزلة
غير قائلين بالحال وهذا يسد على ذلك مذهبهم ويخالف معظمهم وجانبهم
عن ذلك قوله لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار فقد يذكر
ويراد به تعلق القدرة والارادة وقد يذكر ويراد به نفس الارادة التي بها
يرجح احد طرفي الممكن فاراد حيث قال في تقرير دليل الاشعري ان الشيء
الاختيار بط لانه صفة محققة لا امر اعتباري حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار
او يكون اختيار الاختيار عينه المعنى الثاني لانه هناك بصدد ترويج الدليل
واراد به المعنى الاول قوله او نقول له اعترض عليه بان هذا شرح لقوله
المص واما بانه يلزم الخ وهو كلام مبني على القول بامتناع الوجود بلا
وجوب لانه معطوف على قوله اما بان نقول له فكيف يصح قوله او نقول
لا يجب عند وجود المرجح واجيب بان مراد المص بقوله اولا فعلى تقدير
القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يستحيل الامر الخ وبقوله ثانيا وعلى تقدير
امتناع الخ امتناع وجودها بلا وجوب على تقدير انتفاء الحال فعلى هذا
ينتظم الكلام ولا ينافي نفي الوجوب ثانيا اولا نعم يمكن ان يناقش فيما ذكره
بان المراد بالمرجح ههنا المرجح التام الخ ولو توقف على امر اخر لم يكن مرجحا
تاما ويدفع بان اعتبار الوجود في المرجح يشعر بتقييد المرجح التام بكونه
من الموجودات فلا ينافي القول بالتوقف على الاحوال غاية ما في الباب انه
لو عمم المرجح التام واول الوجود بالتحقيق يجاب باختيار الشق الاخر واعترض

واعترض على المص ايضا بان المراد بالمرجح ههنا الداعي والقول بان الفعل
يجب عند وجود المرجح الزام على الخصم القائل بوجوب الفعل عند حصول
الداعي الذي يترتب عليه الاختيار واجيب بان تلك المقدمة مبنية بالبرهان
الذي ذكره المص في تقرير دليل الاشعري قوله ليس بطريق الايجاب بل بطريق
الصحة والاختيار المراد بالايجاب مطلقه سواء كان ايجابا بالذات او بالغير
ولفظ الصحة في مقابلة الايجاب بالغير الحاصل بوجود العلة التامة ولفظ
الاختيار في مقابلة الايجاب بالذات قوله وانما لم يشترط الخ اي لم يقل بعد
قوله ثم هو اما ان يجب بطريق الشيء وهو بط وبعد قوله واما ان لا يجب
والظاهر ان الحق هذا ثم ان الشارح لو ذكر هذا الكلام قبل قوله وان اريد
الثاني الخ لكان اظهر الا انه نظر الى اشتراك الاقسام فلم يخل منهما ما يتعلق
بخصوصية التقدير قوله فيه رد على الاعتبار بنسب القدر كما هو الظاهر يقتضي
الى الاخرى ذهب اهل السنة الى ان المراد بالقدرية هم القائلون بنفي كون
الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة
مدافعتهم اياه وقيل بل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد ورده الشارح في
شرح المقاصد بان المناسب القدري بضم القاف وذهب المعتزلة الى ان
المراد بهم القائلون بان الخير والشر كله من الله تعالى وبتقديره ومشيته و
احتجوا عليه بان الشايع نسبة الشيء الى من يثبته ورد بان المجوس هم الذين
ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى الشيطان وايضا من يضيف القدر الى
نفسه اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه قوله اولا فقد يقع مع تحقق جميع
اسبابه اعترض بمنع ثبوت القدرة في هذه الصورة اذ يجوز ان يسلب الله تعالى
قدرتهم على ذلك الفعل والظاهر ان غرض المص من قوله مع قدرتهم في ذلك الزمان
على امر اشتق منه الدفع وذلك لاحتمال ان ثبوت القدرة على الشيء لا يستلزم
ثبوتها على ما قوله وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده قيل عليه
ان اراد بعدم تحقق الاسباب سلب الكلي المتناول للقدرة والارادة ايضا
يلزم ان لا يكون للارادة مدخل في الفعل وهو خلاف الظاهر وان اراد السلب الجزئي

المتناول لغير الاختيار فقط لا يلزم من تحقق الفعل عند عدم تحقق تلك
الاسباب عدم كفاية الاختيار فاجيب بان اراد عدم تحقق الاسباب التى لا بد
منها فى استقلال العبد باختياره كالعلم بتفاصيل الحركات الصادرة عنا
ولا شك ان الفعل اذا جاز حصوله بدون حصول ما لا بد منه فى استقلال
العبد باختياره لم يكن العبد مستقلا باختياره فى حصول الفعل قوله
وبا فى الكلام تنبيه على تلك المقدمات اى باقى كلام المص تنبيه على المقدمات
المذكورة فقوله وايضا نفرق فى الاختياريات اه وقوله نفرق فى التركو وقوله
وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية تنبيها على المقدمة القائلة بان
للعبد قصدا واختيارا وما ذكره من الامثلة لخوارق العادة توضيح للمقدمة
القائلة بان الفعل قد لا يقع من تحقق جميع اسبابه التى من العبد والمقدمة
القائلة بان الفعل قد يقع مع عدم تلك الاسباب وايضا لا يمكن تحريك الآلات
بتمديد الاعصاب الخ قوله فعله توضيح للمقدمة الاخيرة ولعترض عليه بان قول
المص وليس الفرق الخ قوله وايضا نفرق ليس مثبتا ولا موضحا لشئ من المقدمات المذكورة
بل اورده لاثبات ان للقصد مدخلا فى التوضيح والتخصيص واجيب بعد التنزل
عن اعتبار التغليب بانه اراد بالمقدمات المطوية وبالتوضيح ما يتم الاثبات
قوله نجوز ان يكون المؤثر قدرته واختياره قد يجاب عنه بانه لو كان الامر
كذلك لكان له شعور بتمديد الاعصاب والعضلات وكيفية صدور الحروف
عن مخارجها ورد بان هذا دليل مستقل على ان قدرة العبد غير مؤثرة فى فعله
فهو بتقدير تمامه لا يدل الا على ثبوت المدلول ولا تعلق له بصحة الدليل الاول
قوله لا يكون الارادة اه اعترض عليه بالمنع فان التخصيص والترجيح بالفعل
ليس من لوازم الارادة فيجوز ان يتخلف عما رفته ارادة اقوى واجيب بان
قوله لكنا نفرق اه يدفعه قوله وهذا الكلام غير صالح للالزام اعترض عليه بانه ليس
المراد بهذا الكلام الالزام لان الدليل الذى هو من مقدمات ماخوذ على انه
برهان ولهذا قال بعده برهان آخر واجيب بان المراد انه غير صالح للالزام
على الخصم لانه يلزمه ان الارادة هو الشوق وليس المراد انه كلام الزامى لا برهانى فان

فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق اه اعترض بان الشوق ربما
يتعلق بالشئ الذى يعتقد المشتاق انه غير مقدور له كالشوق الى الطيران بحيث
لمن يعلم ان الوصول اليه غير مقدور له بخلاف الارادة فان العاقل لا يريد ما يعلم
انه غير مقدور له وايضا ربما يريد الانسان تناول ما لا يشتاق اليه كشرب الادوية
المرة لدفع مرضه ويشتاق الى ما لا يريده كتناول اللذات المحرمة عند الزاهد فلا يكون احدهما
عين الآخر هذا وقد يمنع انتفاء الشوق الى شرب الادوية المرة لان الشوق كما يكون
الى اللذيذ يكون الى النافع ويؤيده جعلهم الشوق فى الحيوانات من مبادى الافعال
الاختيارية مطلقا ويمنع ايضا استكمال شوق الزاهد الى المحرمات والشوق الكامل هو
الذى جعلت الارادة عبارة عنه بعض الفقهاء وهم المعتزلة قوله ليس بلازم اه
قيل الجواب عنه هذا ليس بلازم اذ كان الفرق بتعلق القدرة يلزم المدعى وهو
ان للعبد قدرة مسلما لكن عدم الفرق لازم لان الارادة اذا كانت مجرد شوق فهذه
الاضطرارية والاختيارية سواء فى كونهما بالارادة فيجب ان لا يقع فرق بينهما فى
كونهما بالارادة والعلم بالفرق حاصل قطعا فالمراد نفى الفرق من هذه الجهة
فثبوت الفرق من جهة اخرى لا ينافى ما ذكر وانت خبير بان الفرق بصحة تعلق
القدرة لا ينفع حتى يثبت المدعى فان حصول العلم بالفرق من جهة الكون بالارادة
اول المسئلة فكيف يسلم قوله قال المص ولو كان مؤثرا طبعا لم يوجد خوارق العادات
قد يمنع ذلك لجواز ان يكون وقوعها بسلب القدرة على بعض الافعال الذى يقدر
على مثله العبد وخلق القدرة على بعض الافعال الذى لا يقدر على مثله لتحصيل العادات
كخلق القدرة على الحركات القوية فى الانبياء عم مع انهم لا يقدرون على مثل ذلك الفعل
بحسب العادات قوله المص اه قيل يفهم من ظاهره ان ثبوت الاختيار بنفسه ليس وجدانيا
وانما الوجدانى ما يدل عليه وان عدم استقلاله فى الفعل وجدانى وليس كذلك
والحق ان ثبوت الاختيار من حيث ان له مدخلا فى الفعل وجدانى وان عدم استقلال
الاختيار معلوم كالوجدانيات الا انه عبر عن هذا المعنى بالعبارة التى ذكرها مبالغة
فى الرد على من زعم ضرورية استقلال العبد باختياره قوله بمعنى استناده تفسير
المخلوقية بالاستناد المذكور مشعر بان مراده بكونه البارى بجاعله بعيدة للمعتمد

وكون الفاعل نفس المخلوق الموجود فيه اي فاعليته ان كان بالاختيار فنفي وان دفع
بان اختيار الاختيار عينه كان الجواب هو هذا لا ما ذكره ههنا وان كان بالايجاب
لزم الاضطرار قوله فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى فيه اذا
حمل المخلوقية على ما يشعر به كلام السابق لم يصح الملازمة المستفادة من قوله لو كان
الاسناد اه لان الاشاعرة ينكرون المخلوقية لله تعالى بهذا ويثبتون الفاعلية بلا
واسطة لله تعالى وان اراد بالاحد احد الخصوم وهم المعتزلة فبطلان اللازم مم
وهو ظاهر قوله حاصل انما العلم بالوجدان قيل عليه المعلوم بالوجدان وجود الاختيار
لان انه هو خلاف في الفعل على ان الوجدانيات لا يقوم حجة على الغير ولا يمكن اسكات
الخصم به قوله اما انه اه فيه انه يجوز ان يكون بواسطة ذات المعدوم المتجدد كما مر
مثل فلا يلزم شيء من المحالات المذكورة قوله فتعين ان وضع العبد اعترض عليه بان
ذلك التعين لا مر ان كان عبارة عن القصد وتعلق الارادة فان كان اختياريا
لزم التسلسل وان كان اضطراريا بطل ما ثبت بالوجدان وان كان عبارة عن الايقاع
والاحداث فقد صرح بانه غير مستند اليه ولا شيء غيرها يصلح ان يجعل من الامور
الا معدومة واجب باختيار القصد وهو اختياري بمعنى ان للعبد ان يقصد
وان لا يقصد لا بمعنى انه مترتب على القصد والاختيار فلا يلزم التسلسل ولا الاضطرار
قوله هذا ولكن للقائل ان يقول انه اه على قوله اما الثاني اه اجيب عنه بان المستند
الى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديما لما عرفت فيما مر فيما في كونه
مقدورا للعبد ومخلوقا له قوله واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين اراد به المحقق
الطوسي فانه ذكر في رسالة الكلام ما طويل الذيل حاصله ما نقله الشارح لكن المفهوم
من سياق كلامه انه جعل المؤثر القريب نفس قدرة العبد وارادته فلا يكون للقدرة
القديمة اثر في نفس الفعل لان اثر العلل البعيدة لم يصل الى المعلول وذا غير مسلم قوله
فان الترجيح اه يعني ان صدور الفعل انما يحتاج الى الترجيح باعتقاد النفع ولا
يحتاج الى العلم بالترجيح بحسب الاعتقاد والمنفي فيما فرض من الامثلة هو الثاني لا
الاول قوله وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية اه يعني ان الخالق حكيم لا يخلق
شيئا من الحسن والقبح الا لعاقبة حميدة بل ربما يقتضي خلق فعل واحد مصالح

مصالح متعددة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل القبيح خاليا عن الحكمة والمصلحة
ولذا يقبح كسب القبيح دون خلقه قوله مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم قيل عليه
كونه مسلمة بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضي كونها مسلمة عند الماتريدية ومنهم المص
فلمنعها وجه قوله ولا حاجة اليها هكذا وقعت العبارة في النسخ وهي اما محمولة
على حذف المضاف اي بمنعها فالضمير راجع الى المقدمة او الضمير راجع الى المنع
الثابت باعتبار المضاف اليه واعترض عليه بان الحق اذا كان تزييف الدليل بالكلية
يحتاج الى منع مقدمته جميعا وبالجملة هذا كلام ترخى اي على تقدير التسليم منع
عدم اتصاف الافعال الغير الاختيارية بالحسن والقبح قوله واعجب من ذلك اه
التعجب ليس في محله فانه صرح في شرح المقاصد بان اعتبار الثواب والعقاب في الحسن
والقبح المتنازع فيه اذا اختص بفعل المكلف واذا اراد التعميم فيكتفي باستحقاق
المدح او الذم وكذا صرح الشريف في المواقف وذكر جدي في فصول البدايع ان
الصفات كلها ليست بمحل النزاع لانه لا يعمها ولا يخفى بعده قوله وما ذكره المص حاصل
ما ذكروا انا قاطعون بانه يقبح عند الله من العارف بذاته وصفاته ان ينسب اليه ما
لا يليق به من صفات النقص بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكمه تعالى سواء ورد به الشرع
ام لا فالجواب انه مبني على استقراء الشرايع في ذلك واستمرار العادات بذلك والشارع فصار
قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بحكم العقل قوله الصوب منه وذلك لان
كلمة في لا يقتضي كون الشيء واصلا اليه بخلاف من فانه يجب الاستعمال يقتضي وصول
اليه بحيث لا يدري قوله والجواب اه هذا الجواب جواب عن الوجهين معا وحاصله
منع صغرى الاول وكبرى الثاني قوله يعني جزم اه الظاهر تفسير وجوب التصديق
فهو محمول على حذف المضاف بمعنى لزوم العقل لان نفس الجزم تصديق والوجوب
صفة فلا يكون عينه ولان جزم العقل بصدقه لم يحصل بدلالة المعجزة فهو مبني
على ما صرح به في هذا اقول وكذبه ممتنع جملة معطوفة على المضاف المقدر
فان عطف الجملة على المفرد يجوز فيما له محل من الاعراب والمعنى ان حرمة الكذب بمعنى
ان كذبه ممتنع قوله واما بمعنى استحقاق الثواب تفسير للوجوب واستحقاق العقاب
تفسير للحرمة واعترض عليه بان استحقاق الثواب يتناول المندوب فلا يصلح تفسيرا

للوجوب واجب مانه في العبارة مساهلة والمراد استحقاق الثواب على فعله والعقاب
على تركه والاقتصار على الاول اعتمادا على انسياق الذهن منه الى المراد وبانه
الغرض به تفسير الحسن فكانه قال واما الوجوب الذي هو قسم من الحسن بمعنى استحقاق
الثواب قوله فانه بمنزلة نص دفع لما يتوهم من ان العقول باستفادة الوجوب
من المعجزة اعتراف بان الوجوب عقلي وقد يعترض عليه بان اثبات المعجزة لدعوى النبوة
لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة نص باعتباره محل مستغنى عنه قوله قلنا الجواب
اه قيل اذا كان وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي بالنظر الى الدلالة القطعية
ينبغي ان لا يجحد واحد من الكفار ضرورة كونهم من العقلاء وثبوت اللزوم العقلي
والجواب انهم لم ينظروا في الادلة كما ينبغي حتى يفيدهم الوجوب بمعنى اللزوم العقلي
قوله فلا يتصور الحسن والقبح اه قيل عليه الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر الى الله
في المتنازع فيه الحسن والقبح صرح به في المقاصد فلا وجه لقوله فلا يتصور اه
على ان ما يفهم من كلامه هنا من ان الخلاف في وجوب الاصلح عليه تعالى ليس خلافا
في الحسن والقبح المتنازع فيهما يخالف ما يفهم من كلامه في شرح المقاصد فانه
قال هناك لا خلاف في ان الباري لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا
فلانه لا قبح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله واما عند
المعتزلة فلان كل ما هو قبيح بتركه البتة وما هو واجب عليه يفعله البتة فان المفهوم
من هذا الكلام ان الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع الخلاف في قاعدة التحسين
والتقبيح قوله قلنا معناه انه اعترض عليه بان المتبادر من هذه العبارة انه تعالى
غير مختار عند المعتزلة بل موجب بالذات مع انه مذهب الفلاسفة دونهم فالصواب
ان يقال الواجب العقلي كما ذكره ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا ومعنى الخلاف
انه تعالى لا يستحق عندنا الذم بتركه فعلا اصلا ويستحق عندهم بترك بعض الافعال
ولذلك لا يتركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله وهو ان اراد بالفعل الاثر الحاصل من
القادر اعم من ان يكون بواسطة او لا فيها الاشعري كابن فلا يرد ان الحركة ليست
من مقولة الفعل كذا العلم قوله يخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل
قيل فعلى هذا يجوز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد فيرتفع

فيرتفع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان الجواز لا ينافي عدم الوقوع كما لا ينافي
جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه والموجب لارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة الوقوع
لا الجواز كما ان الامان لا يرتفع عن العلوم العادية بمجرد جواز وقوع نقائضها قوله
بمعنى وجوده اه واما التي بمعنى ترتب امور غير متناهية فلا يلزم بالنظر الى نفي تلك الاشياء
لانها ولكن جاز ان يكون اجزاء لكن لا يلزم ذلك لجواز الانتهاء الى الاجزاء خارجي قوله
واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه قال في فصول البدايع تقسيمهم يشعر بان قبح المركب بعينه قد
يكون بقبح جميع اجزائه وفيه منع اذ لا موجود قوله ويجعل من قسم القبيح يشعر بان القبح لعدم
الجواز وعدم جواز الجزء كاف في عدم جواز المجموع فلا وجه في الخط لقوله تغليبا
بجانب القبح فتامل قوله لا يكون شيء من اجزائه قبيحا بعينه اي بعد ان يكون شيء
منها حسنا اذ لو كان جميع اجزائه واسطة بين الحسن والقبح لم يتصف الكل بالحسن
ثم الظاهر ان قوله بعينه قيد اتفاقي قوله انما هو مجرد اصطلاح هذا انما يصح في القسم
الاول وهو ما يكون حسنا بجميع اجزائه واما القسم الثالث الذي هو ما يكون
بعض اجزائه حسنا وبعضه لا حسنا ولا قبيحا فجعله حسنا باعتبار الجزء انما
هو بحسب الحقيقة لا بمجرد الاصطلاح قوله وكانه تغليب باعتباره اما بيان سر الاصطلاح
واما نادر على النص بالنظر الى لفظ المجدد قوله وثانيا بان الكلام اه فان قلت
اذا رفع الحسن الى الجزء لم يكن المركب حسنا بعينه والكلام فيه قلت لما كان الجزء الذهني
متحدا مع الكل في الخارج ومغايرا له بحسب الذهن كان المركب حسنا بعينه بحسب الخارج
وحسنا بجزئه بحسب الذهن على انه يمكن ان يكون المراد بعموم الحسن بمعنى في نفسه الحسن
بعينه عمومه لجزئياته اما على المسامحة او على حذف المضاف فانه يتصف بحسن ثابت
في غيره ليس الباري في حسن صلة الاتصاف اذ لا يعقل اتصاف شيء بمعنى بل للسببية و
الصلة محذوفة والتقدير فانه يتصف به اي بالحسن بسبب حسن ثابت في غيره قوله
وهو الانواع لا الجنس نفسه والوصف الحاصل لكل نوع باعتبار خصوصية نوعية
ذاتي له غير منفك عنه كالضرب للتاديب والتعذيب وههنا بحث وهو انه كما
كان التنوع والضرب اعتباري من حيث نسبته الى غرضه كذلك ماهية النوع اعتبارية
والتعيين ايضا اعتباري فهذه الامور الاعتبارية مسلم انها هي المعتبرة في الاتصاف

بالحسن والقبح لكن التمسك بكون الفعل عرضا نسبيا في التقدم مثل هذه النسبة لا
وجه له لانتظام لامع النسبة الى الغاية والغرض ليس للاعراض النسبية نعم لو لم
يتمسك بكونه عرضا نسبيا بل ادعى كونه ماهية اعتبارية في الشرع هي المجموع لكان
وجها فليتامل قوله وانما جعل اه قيل انما يستقيم الحسن بمعنى في نفسه ثلاثة اقسام
بالتقسيم تحاصل التقسيم الحسن بمعنى في نفسه اما ان يحتمل السقوط اولا والاول اما بسبب
او بغير سبب فلا اشكال ولا يخفى انه غير ملائم لسياق كلام المص وقيل ايضا ان التقسيم
الثالث اعني ما يكون شبيها بالحسن بمعنى في غيره ليس في الحقيقة حسنا بمعنى في نفسه
بل بواسطة لكنهم اسقطوا حسن هذه الوسائط عن درجة الاعتبار كما سيصرح
به الشارح فصار القسم الثالث كانه حسن بمعنى في نفسه لا انه كذلك حقيقة ولذا جعل
مقابلا لهما فلا يخفى ما فيه من التعسف قوله وقد يقال اه هذا بناء على مذهب
الاشعري من ان الحسن بالامر على ما في تحقيقه في الذكر الثاني قوله وليس بمستقيم لان
الايمان اه قيل عليه هذا منقوض بالوضوء فانه مامور به وليس الاتيان به حسنا لذاته
اجيب بان الوضوء المنوي حسن بمعنى في نفسه باعتبار كونه اتيانا بالمامور به لانه يكون
عبادة وان كان حسنا لغيره باعتبار كونه مفتاحا للصلوة واما الوضوء الغير
المنوي فهو حسن لغيره فقط قوله واعترض اه اجيب عنه بانا لا نلزم من كونه الصابر على تبدله
بقاء حسن الاقرار انه لو لم يسقط حسنه لا يلزم اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل نهي
ذلك حراما كما كان الا ان الرخص تثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء
على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا
لا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام
وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم و
ان لم يظهر على غيره قوله وبان من صدق اه فيه بحث لانه لا يبقى شرطية الاقرار مطلقا
فانه لو جعل الشرط مجرد وجوب الاقرار سواء كان في الحال او في الماضي لم ينتهض
هذا ردا عليه قوله لنا اه نحو قوله عم بني الاسلام على خمسة شهادة ان لا اله الا
الله والشهادة لا تكون الا باللسان وقوله عم اتدرون ما الايمان شهادة
ان لا اله الا الله وقوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عم

عم الايمان بضع وسبعون شعبة وافضلها قول لا اله الا الله قوله وبان النبي عم
لا يخفى ان هذا بمجرده لا يدل على ان الاقرار جزء من الايمان بل على انه نفي الاعتقاد كيف
وهو يعتقد دليل الكراهية على مدعاهم وهو ان مجرد الاقرار كما نقله في المواقف
فلا بد معه من ملاحظة امر آخر يسمى الاستقلال وهو اجماع كفر المنافق قوله
فسيجيء جوابه حيث قال في مباحث الاحكام فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع رع
في وجود المركب لكنه ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر
المركب موجودا او قولهم للاكثر حكم الكل من هذا القبيل قوله وبعضهم اه قيل اراد
به نظام الدين الغوري فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر في الايمان هو التسليم
هو فعل اختياري معناه گردن نهادن وگرويدن وحق داشتن هر که
حق دانسته باشد ليس من جنس العلم بل كونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او
انفعالية ولان التصديق المنطقي حاصل للمعاندين من الكفار قوله وجعله مغايرا
اه قال الفاضل الشريف هذا وهم كيف والتصديق المنطقي قبول الوقوع النسبة
او لا وقوعها والتصديق المعتبر في الايمان قبول نبوة محمد عم والزام على نفسه متابعة
في جميع ما اخبره محمد عم وبينهما بون بعيد وقد يجاب عنه بان المغايرة التي ذكرها
مغايرة باعتبار المتعلق فان متعلق احدهما اخص من متعلق الآخر وغرض
الشارح نفي المغايرة باعتبار نفسه وفيه بعد التسليم ان الالزام المذكور غير التصديق
غرض الشريف تصحيح كلام من حكم بالمغايرة بحملها على المغايرة في الجملة في احاصل
لان الخاص مغاير للعام ومنهم من قال من جعله غير التصديق المنطقي حمل التصديق
المنطقي على مذهب الامام وهو المجموع المركب فانت خبير بان حمل النزاع في هذا المقام
على اللفظي بعيد كل البعد قوله فذكر المص مجوابا عن اعتراض بعض معاصريه على
كون التصديق المعتبر في الايمان تصديقا منطقيا لحصوله للكفار المعاندين كما
اشار اليه سابقا بقوله وحصوله للكفار ممنوع وحاصل الجواب ان التصديق المعتبر
في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار
وكون التصديق العلمي اعم فلا يتجه بالدليل المذكور المصير الى انه من مقولة اخرى قوله
ونحن اذا قطعنا اه رد لجواب المص وقد يجاب عنه بان مراد المص جعل التصديق ام

اختياريا لانه شرط في التصديق المعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالكسب والاختيار بمباشرة
الاسباب من القاء الذهن ودفع النظر وقد يقال من حصل له التصديق بلا اختيار
اذا التزم العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي عم بالنظر الى معجزته اختيارا
ولا يلتزم العمل بموجبه بل عاند فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر في الايمان الشرعي
هو الاختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه لكن هذا مبني على ما ذكره
بعض الفضلاء من ان التسليم امر زائد على التصديق والتوضيح على ما ذكره الشـ
فتامل قوله وفي التنزيل اه هذا انما يستقيم على رأي من يقول ان الحسن والقبح من
مدلولات الامر ومن موجباته وهو مذهب من يقول لا جبر ولا تفويض لكن امر بين
امرين ومذهب المعتزلة ايضا واما على مذهب الجبرية فلا قوله لكن حسنها بعرض
على ان الصلوة حسن صارت قوية بواسطة الكعبة فصارت بواسطة العرض وأجيب
بان المراد بالواسطة المنفية هنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه والوسائل
المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان الصلوة حسنة لذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة
ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وهي الآن حسنة الى كل جهة
كانت عند اشتباه القبلة والتنفل على الدابة قوله وبالجبت والطاغوت الجبت
في الاصل اسم صنم فاستعمل في كل ما عبد من دون الله اوصد وقيل اصله الجبس وهو
الذي لا خير فيه فقلبت سينه تاء والطاغوت كل ما عبد من دون الله اوصد عن عبادته فعلوت
من الطغيان واصله طغيوت فقلبت عينه ولامه قلب مكان فصار طيغوت ثم قلبت
ياؤه الفا قوله والتحقيق اه قال الفاضل الشريف المحشي ان هذا التحقيق يقتضي ان
لا يكون لهذا القسم حسن اصلا لا بمعنى في نفسه ولا بمعنى في غيره اما الاول فظاهر لان حسنه
بالنظر الى غيره على ما قرره الشـ واما الثاني فلان حسن الوسائط اذا لم يعتبر وجعل حسنها
كالعدم فالاولى ان لا يجعل حسن الغير سببا فيكون قد صار كل منهما كالاخس لا بواسطة
امر في غاية الركاكة وكلام المحشي عن نفي غاية البراءة حيث لم يجعل المأمور به حسنة بالغير بل
قال شبه ان يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصار بعبد المحضا لله تعالى
وح يتوجه عليه ما اورده بقوله ورد عليه وجوابه ما اجاب المصنف لا ما ذكره الشارح
لعدم استقامته ثم اجيب عنه بانه يقتضي عدم حسن هذا القسم اذ لا كان حسن الوسائط

الوسائط ساقطا من كل وجه وليس كذلك بل يدل على هذا قوله فبالنظر الى هذا المعنى لا
يجب قبحها اه وانت خبير بان هذا الجواب انما يدفع لزوم عدم تحقق اصل الحسن لهذا
القسم ولا يدفع مخالفة التحقيق المذكور لكلام المص حيث دل على ان ثبوت الحسن له
في نفس الامر بالغير وكونه حسنا بمعنى في نفسه على سبيل التشبيه وكلام المص على العكس والى هذا اشار
كلام الشريف وقد يجاب ايضا بان معنى عدم الحسن بالنظر الى نفسه عدمه اذا نظر الى خصوص
ذلك الفعل وقطع النظر عن كونه عبارة مأمورا بها كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي
ثبوت الحسن له نظرا الى كونه عبارة مأمورا بها كما اشار اليه بقوله المطلوبة بالامر وبمعنى
عدم اعتبار حسن الوسائط وجعل حسنها مضمحلة في جنب حسن هذه الافعال كما اشار
اليه بقوله حتى كان المقصود بالامر نفس تلك الافعال التي وردت بها الامر ولهذا جعل هذا
القسم من قبيل الحسن بمعنى في نفسه تشبيها بالحسن لعينه ولم يعكس وانت خبير بان هذا الجواب
لا يلائم كلام الشـ سيما فيما سيأتي وجعله من قبيل الحسن بمعنى في نفسه المجرد كونه مأمورا به
قوله والحق اه قيل وجه الاحسنية ان في الوجه الاول ملاحظة شرف الوسائط وحسنها
وفي الثاني لا يلاحظ وعدم الملاحظة انسب بالغرض وهو بيان كون هذه الاشياء
كانها حسنة في نفسها والوسائط في حكم العدم وقيل وجه الاحسنية ان الفقر والبيت
ليسا بمستحقين بالنظر الى الفقر وشرف البيت في نفسه بل بالنظر الى انه لعموم كرمه وفوقه
نعمه جعل الفقر مستحقا لهذا الاحسان واذا اختصهما بالعزة والشرف بين عزمن بين جعل
البيت محرما وشرفا فاستحقا الشرف الزيادة وفي هذا الوجه ايذان بهذا الخلاف والوجه
السابق فصار الحسن وانت خبير بان الانسب بالمقام هو الاول قوله فبالنظر الى هذا المعنى
لا يجب قبحها اذ لا يميلها الى الشر اختيارا بما يجب قبحها وفي تقديم قوله فبالنظر
الى هذا المعنى ايماء الى ان قبحها بالنظر الى معنى آخر وهو حرصها على ارتكاب المعاصي
واتباع الشهوات وبهذا يظهر ان المخالفة بين ما ذكره هاهنا وبين قوله فيما سبق
وانما يحسن بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء قوله وقد يقال اه في بيان المقام لما
فكيف يكون وسائط حسنها قبل على كل النفس لحب الخارج فيكفي التغاير الذهني
في كونها وسائط الحسن قبل لذكر فيه قوله وفيه نظر اذ الوسائط اجيب عنه بمنع لزوم حسن
واسطة الحسن فهذا كما ان الكلام متصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى

الاول ولا يكون الحسن للاول مستفادا بما كما تقرر في موضعه ويؤيده انهم اعتبروا في حسن
الجهاد المامور به كفر الكافر واسطة صرح به فخر الاسلام قوله وللاغنياء في ابانة بعض
الزكوة آه فان الزكوة اثبات جزء مقدر من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي
ولا مولاه هو دفع الحاجة بعد صرف الفقير المال الى حوائجه وكذا الحج ليس زيارة
البيت بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة وكذا الصوم امساك مع النية
ولو ساعة فلا يوجد فيه قهر النفس بل في الاكثار عليه والتزام التكرار قوله والمراد بمقصوده
فخر الاسلام ما صرح به المص من ان الوسائط دفع حاجة الفقير وزيارة المكان الشريف
فالمضاف محذوف في الموضعين وشرف المكان بمعنى المكان الشريف والدليل على
حذف المضاف ان اعتبار الواسطة في الاول امر اختياري باعتبار قهر النفس قوله هذه العبادات
الثلثة الحاق للنادر بالثلثة لتاويل العبادات بالافعال وتقريب منه تاويل الترجيح
لفظ المذاهب بالطرق في قول صاحب المواقف وهي يعني تلك المذاهب اربع قوله فالتحقت
بما هو حسن بعينه لا يخفى ضعفه لانه ان جعل الامر الذي كان بالحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر
كونه مامورا به فبأي شيء يكون حسنا حتى يلحق بالحسن في نفسه وبالجملة الالحاق انما هو في تقسيم
الحسن بمعنى في نفسه وهذه الاقسام الثلثة سموه البين ان الجواب المذكور لا يدفع هذا الكلام
قوله لما ان الامر المطلق الخالي عن القرينة الدالة على ان المامور به حسن لعينه او لمعنى في
غيره قوله كالوضوء والتبرد فيحتمل لغيره لا لعينه قيل فيه اشكال وهو ان الوضوء اذا كان للتبرد
مثلا اذا فعل كذلك لا يكون وسيلة الى صحة الصلوة ويستحق فاعله المدح والثواب اجلا نعم الثواب الواجب
شرعا بمقتضى الوعد انما هو بالنية وفيه تامل قوله قلنا آه قيل لو قال في الجواب انهم
تسامحوا في اطلاق المامور به على الحاصل بالمصدر بناء على انه الايقاع المامور به وان
كان المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث لم يتوجه السؤال الثاني ولم يحتج الى
الاعتذار في الثاني بالتسامح ويكون اخصر المسافة قوله في ان لا يكون الحسن آه اذ لا يشك
ان الحسن هو نفس الايقاع وقوله مع ان الكلام فيه اشارة اليه ما قال في صدر البحث والمامور
في صفة الحسن قوله ليس جزءا منه في مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة قيل الشرع في انهم جعلوا
العبادة جزءا من الصلوة وغيرها من الزكوة والصوم والحج اذا دخل شيء لا يكون ما
بالاضافة الى شيء اخر وكون هذه الاشياء عبادة بالاضافة الى ما ذكر من الوسايط

ما يكون الزيادة فيه نفعا
فانا اغنيه فلا عارضي

الوسايط وما يكون للشيء بالاضافة الى غيره عرض له في فصول البدايع الفارق في
ان العبادة جزء الصلوة دون ما في مفهوماتها قوله وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا
والثواب اجلا قبل ورود الامر غير مسلم عنده وان لم يكن مناطا للمدح عاجلا وللثواب في
نظر الشارع فلا يرد الاعتراض بان الاشعري اذا لم ينازع فيما ذكر ثبت المدعى لان عبارة
عن كون الفعل قبل ورود الشرع بحيث يستحق فاعله المدح او الثواب في نظر الشارع بمعنى
ان العقل يدرك انه كذلك لا انه يحكم به كما ذهب اليه المعتزلة قوله ان الامر المطلق يتناول
الضرب الاول من القسم الاول وهو الحسن بمعنى في نفسه والضرب الاول منه هو الذي لا يقبل
سقوط التكليف فان قلت سياق كلامه يشعر بان الزكوة من الضرب الاول مع انه ملحق
شبيه بالحسن بمعنى في غيره وقد صرح الشارح بان كل هذا القسم يحتمل السقوط قلت
سيجيء ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول وبعد ما عداه دل الدليل
وقد صرف الدليل ههنا على عدم احتمال السقوط فبقي الحسن بمعنى في نفسه وهو مراد
المص قوله ولقائل ان يقول انه يجيب عنه بان الفعل انما يكون قرينة على ذلك في
الملاحظة الابتدائية وبعد التامل يعلم ان ما حسن الواسطة ساقطة عن درجة الاعتبار
كما سبق تحقيقه فلا قرينة في التحقيق وفيه نظر لانه حاصل اعتراض الشارح ان المراد
من ان الامر المطلق الخالي عن القرينة مطلقا او العقل فيما يخفى فيه قرينة على ما ذكر
ولو بحسب الملاحظة الابتدائية ولا يكون التوزيع المذكور في محله فتامل قوله انما يفتقر
في الوضوء آه فيه تسامح لان كونه طهارة ليست ذات الوضوء بل هو اوصافه او صفة
من اوصافه ولو قال انما يفتقر اليه لكونه طهارة لا لكونه عبادة لاصاب قوله
الذي نعواه قال في فصول البدايع مرجحا على المص عن واسطة نحو الصوم خارجا
محمولا كقهر النفس فنحو الوضوء خارجا محمولا كالصلوة لا لكونه ممكنا ونحو
الجهاد خارجا محمولا ايضا كاعلاء الدين لا كفر الكافر مع مخالفة كلام المشايخ
بحكم ظاهر قوله الا انه آه هذا اشارة الى الجواب على ثاني وجهي الاعتراض قيل وبه
يخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرض له الشارح بل يقال انما جاز ان يراد بالانفصال
التغاير والتباين لتحقق كون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير جاز ان يذكر
الواسطة البعيدة مكان القرينة لتحقق ذلك ايضا قوله كاداء الجمعة والسعي

والمراد بالسعي هو المشي بالاسرعة اذ الفقهاء اجمعوا على انه يمشي على هينة وروي عن
ابن عمر بن السر يراده معنى قوله فاسعوا اقبلوا على العمل الذي امرتم به وامضوا اليه
قوله قلت لا انه لا جهة هاهنا للارتفاع الوسائط قبل فيه نظر وهو انه يقال لم لا يجوز ان
يكون اعلاء كلمة الله منه مرجوا في الجهاد حيث يوجد انه لو وجد فيكون من قبيل
الحسن بمعنى في نفسه اذ لا يتعين جعل الوسائط في حكم العدم طريقا الى الارتفاع فتامل قوله
وقد يقال اي في جواب السؤال قوله وقد عرفت ما فيه من الوسائط في صورة العكس
ايضا باختيار العبد فلا فرق ومن ادعى كفر الكافر واسلام الميت مما لا يتادى بنفي المامور
به ومن ان الواسطة ينبغي ان يكون حسنة والكفر ليس كذلك وقد عرفت ما في
الاخير من المنع قوله ولا يخفى ان ما استدل به اولا الثاني في عدم دلالته الا على ما ذكرتم
بحيث يؤيده ان فخر الاسلام جعله مقتضيا بكمال صفة المامور به وهو مما لا يقبل السقوط
والحق انه لا يدل الا على ذلك والحاصل ان المراد بكمال صفة المامور به في كلام فخر الاسلام الحسن
المعنى قوله الاثار المذكورة في سائره يعني ان ما حمله المص كلام فخر الاسلام عليه مخالف
لسائر الكتب ولما حمله عليه شرحه قوله ما يقابل القسم الاول مع ان الظاهر من السياق
ان يراد به ما يكون حسنا منه قوله المص وان لا يكون المشروع في ذلك اليوم الا هي
اي في حق من يتناوله الامر وذلك لانعقاد الاجماع على انه لا يلزمه الا احدهما وقد
تعينت الجمعة في حقه فلا يكون الظهر مشروعا له قوله سمي الجامع وجه التسمية انه يجمع
القسمين اعني ما حسن لعينه ولغيره وقد مر انه يجمع الحسن بالاعتبارين في شيء
واحد كالمرأة الجميلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا زائدا على حسنها بتلك الزينة
ونظيره الظهر المحلوف باداته فان اداه صار حسنا لغيره احترازا عن هتك حرمة
اسم الله تعالى بعد ان كان حسنا في نفسه قوله وهي القدرة الضمير راجع الى الشرط
والتانيث باعتبار الخبر قوله فضلا اي اداء العبارة او الضرب الثالث قوله
ان فيه نوع تكلف اي في جعل المجموع قسما مستقلا نوع تكلف كما لا يخفى بل لا
وجه له لان القدرة ليست من الافعال الاختيارية فلا يتصف بالحسن على ما مر
من الشارح على ان القاآني ذكر في شرح المغني ان القدرة ليست شرط الحسن المامور به
الذي يحكى بصدده بل شرط لحسن التكليف به فالحق ان لا يجعل هذا قسما من النوع

النوع الثاني للمامور به بل يذكر ابتداء كما فعله القاضي ابو زيد قوله ليس اوجب بل عكسه اولى
لان ما بالذات مقدم على ما بالغير قوله والا لزم امكان كذبه تعالى وهو مع اسناد
في شرح المقاصد وغيره المجوز به بان لزوم الخ ليس لذات الملزوم بل العارض
وهو الخبر فلا ينافي امكان الملزوم في نفسه وهو المدعى قوله نسب اليه فيه بحث
وهو ان الاشعري يجوز التكليف بالمح ولا يقول بكون جميع التكاليف من قبيل التكليف
بالمحال فليس منشأ مذهبه الاصلين المذكورين والا لقال بان جميع التكاليف من
قبيل التكليف بالمح بل منشأه عدم القول بالحسن والقبح العقليين وانه لا يقبح من الله
شيء قوله ولذا ناسب ذكر هذه المسئلة هاهنا قال في فصول البدايع نسبة التكليف
بالمح الى الشيخ بواسطة هذين الاصلين ضعيفة لانهما لا يقتضيانها فان مناط
التكليف الامكان بمعنى صحة تعلق قدرة الكاسب بايقاعه عادة وهي بالقدرة
المفسرة بصحة الالات والاسباب اجماعا لا الاستطاعة الحقيقية والا لكان كل تكليف تكليفا
بالمح لان الفعل معها واجب فطلبه طلب ايجاد الموجود وهو تكليف بالمحال لان الطلب
يقتضي مطلوبا غير حاصل لا انه تكليف بالمح كما ظن وبدونها ممتنع والتعميم باطل اجماعا
لان من يوجد لم يعم والا لزم ان لا يقتضي احد الا اذا لم يات بالمامور به لم يكلف به و
بذا يندفع ايضا ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمح
ولان قوله بان الافعال مخلوقة لله تعالى مبني على ان ترجيح الاختيار من جانبه لا كما
قال الجهمية من ان افعال الحيوانات كحركة الجمادات فيكون امتناع احد الطرفين بالغير
ونحن نساعدهم على التكليف بمثله قوله لانتفاء شرطه اي شرط وقوعه وهو تعلق
القدرة اما لانه لا يكون الفعل من جنس ما يتعلق به القدرة كخلق الاجسام فان القدرة
الحادثة لا تتعلق بالجواهر اصلا او يكون من جنسه لكن يكون من نوع او صنف
لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله او وجود مانع كعلم الله تعالى بعدم وقوعه
او ارادته او اختياره سبحانه بعدم وقوعه خلافا للاشعري فان عنده التكليف ببعض منه
واقع وصورة وجود المانع المذكور وان لم يقل بوقوع صورة انتفاء الشرط الذي
ذكرنا قوله ولقائل ان يمنعه فيه بحث اذ ليس في كلام المص ما يدل على انه اراد بنفيه
العلم المعلوم المعنى الذي ذكره ستخرج رد عليه اعتراض بل مراده ما هو المشهور من ان العلم

بوقوع شي في وقت معين بصفة معينة تابع لكونه بحيث يقع فيه كذلك ان نظرا في حكاية
عنه قوله ويكفي في الجواب ظاهر ان المراد بهذا الكلام عدم احتياج الجواب الى تبعية العلم
بالمعلوم في الجواب الذي ذكره نفسه لانه تم لا بهذه المقدمة فان قوله ان الله يعلم انه
يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته تام باعتبار تبعية العلم للمعلوم اذ لو كان الامر
بالعكس بان يكون العلم سببا مؤثرا موجبا للوقوع او اللاوقوع لزم وقوع الفعل
او عدمه بسبب كون علم الله تعالى متعلقا به في الاختيار حتى يتم الجواب فتامل قوله
وكذا في الاختيار كقوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون قوله وقد
يقال اه هذا التقرير للامام الحرمين في الارشاد ولا يخفى انه يدل على ان التكليف بالممتنع
لذاته جائز بل واقع كما صرح به في شرح المقاصد فلا يطابق ما ذكره المص من دعوى
الاتفاق على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته الا ان يقال بعيد جدا فالاولى وقد يقال
قوله وهو محال لان التصديق فرع الاختيار بانه لا يصدقه في شيء يستلزم عدم تصديقهم
في ذلك ضرورة انه صدقه في شيء وما لا يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا
وهذا هو الذي اشار اليه اختياره في حواشي العضد ولا حاجة في بيان الاستحالة
الى توسيط علم التصديق بالخبر المذكور لتصديقهم حتى يرد منع لزومه لجواز ان لا
يخلق الله تعالى علما بذلك التصديق وان كان مخالفا للعادة بخلاف ما اذا علل الاستحالة
بكونه اذعانا بما يوجد في نفسه خلافه قوله ولا يخلص اه قال جدي في فصول البدايع
لقائل ان يقول ان الايمان ان كان التصديق في الجملة لم يلزم من التكليف بالايمان التصديق
بكل وبهذا النص وان كان التصديق بكل كان نفيه لا يؤمنون دفع الايجاب الكلي
لانه السلب الكلي فلا ينافيه التصديق بشيء وهو هذا النص فلم يصح هذا الدليل مقابلا
كما ظن قوله ولا يخفى ما فيه قال الفاضل الشريف فان الايمان حقيقة واحدة لا يختلف
باختلاف الاشخاص والازمان يعني ان التكليف تارة بالتصديق بجميع ما علم مجيئه به
عم واخرى بما عدا التصديق بانه لا يصدق مستبعد جدا والاظهر في الجواب ان
الايمان في حق كل مكلف التصديق في الجميع اجمالا وفي كل معلوم له تفصيلا وذلك
ممكن في نفسه متصور مع اي جهل وقع به لجواز ان لا يكون الاخبار بعدم التصديق
معلوما له على التفصيل وعلم النبي واخباره للرسول عم لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى

لنوح لن يؤمن من قومك الا من قد آمن قوله اي لو كان التكليف اه في هذا التغيير
اشارة الى ان ما نقله المص من قوله وعندنا اه تزييف الاشعري المجبر ونقل مذهبه فقط
قوله ولقائل اه قال بعض الفضلاء التحقيق انه لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب ترك
التكليف بما لا يطاق بمعنى اللزوم العقلي وعدم جواز التكليف لكنهم يقولون لو
كلف بما لا يطاق لاستحق الذم تعالى عن ذلك ونحن لا نقول به فان له ان يتصرف
في ملكه كيف يشاء وبالجملة معنى الوجوب عندهم ان العبد حقا على الله بحيث لو لم يفعل
في حقه لكان بجائر تعالى عن ذلك وعندنا ان الله لطفا وفضلا لو فعل كان متفضلا
منعما لا مؤديا حقا عليه ثم ظاهرها شيا وعن الاصلح ما يلزم عدم صدوره عن الله تعالى
كالكذب وخلاف الوعد والتكلم بالظلم ومنه التكليف بما لا يطاق وكل ما هو مناف للحكم
وهو المراد بالوجوب عند المعتزلة ايضا الا ان المدرك عندهم هو القبح العقلي وعندنا
مدرك اخر وقد يجاب ايضا بان المبنى عندنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وفعل
القبيح محال فان ترى حسن فيجب حتى يرجع الى وجوب الاصلح ففرق بين وجوب
الاصلح وامتناع القبيح والاول هو المعتزلة بخلاف الثاني وقد يجاب عن اصل
الاعتراض بوجه اخر كقولنا معنى كلام اهل السنة ان التكليف بما لا يطاق غير جائز
الوقوع في نفس الامر من الله تعالى لانه لا يليق بالحكمة وكل ما لا يليق بالحكمة لا يجوز
ان يقع في نفس الامر من الله تعالى ولا يلزم من هذا وجوبه عليه سبحانه بل يلزم وجوبه
في نفس الامر فلا يكون قولا بان الاصلح واجب على الله تعالى اذ الفرق بين وجوب شيء
في نفس الامر ووجوبه على ظاهر الا يرى ان وجوب كون نبينا خاتم الانبياء في نفس
الامر واجب ولا يلزم منه ان يكون واجبا عليه تعالى فليتامل قوله اجيب بوجهين حاصل
الاول منع قوله ان نفي الوجوب لا ينفك عن التكليف وبيان انه قد ينفك عنه وحاصل
الثاني المناقشة في قوله والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفي الوجوب
عن القدرة بان ليس معنى اشتراطها بها ان القدرة شرط حال التكليف بل حال ايقاع
الفعل وهي حال تعلق الارادة وقد يقال الجواب الثاني بعيد عن الصواب اذ نفي
الوجوب حاصل بالنسبة الى الاهلية سواء كان قادرا عند تعلق الارادة به ام لا قوله
وهو مصادرة اه قال الفاضل الشريف يمكن ان يقال كون وجوب الاداء مشروطا

بالقدرة بناء على انه نفى وجوب الاداء وسلّم له وبيّنه بانه ينفك عن وجوب الاداء
الذي هو التكليف فلا يكون نفي الوجوب تكليفا وان استلزمه الخلاف يكون شرطا
بالقدرة قوله من غير حرج غالبا الاول قيد الممكنة والثاني ايضا قيد له بعد تقييده به
بالاول قوله وفرق بين اه حاصله ان الغالب اشتمل على الكثير والكثير من النادر وهذا
بحسب الاصطلاح ولا مشاحة فيه قوله لوجوب اداء كل واجب اجيب عنه اشار الى
حرف المضاف فعبارة المص قوله المص فلهذا لم يجب التيمم مع العجز اي كون القدرة
الممكنة شرطا لوجوب الاداء عنه لم يجب الوضوء على العاجز عنه كالمفلوج والذي لم يجد
وقيل لعانة الحر والمراة كعدمها او في العبد والبنات لانتفاء تلك القدرة بل
وجب التيمم وكذا لم يجب الصلوة قائما بل وجب قاعدا وبما ذكر ظهر انه لو صرح في
التفريع بجانب النفي لكان اوضح قوله المص وسقط الزكوة توضيحه ان ابن السبيل اذا
كان له مال في بيته وحال عليه الحول وجب اداء الزكوة واذا هلك النصاب قبل البلوغ
ليسقط الواجب اجماعا قوله فامكان القدرة قال القاآني وفيه نظر اذ لا حاجة
في تخريج الخلافية الزفرية الى التزام القدرة المتوهمة والحق ان توهم القدرة غير
كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا وقالوا بالوجوب فهذه المسألة احتياطا
فلابد من بيان شيء يليق علما او وجه ان يترجما عليه في هذا لم يوسمنه بتركه الشروع في الجزء
الاخير اتفاقا قوله ولم يعتبر امجوب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا اعتبر امكان
القدرة بامكان امتداد الوقت في حق وجوب اداء الصلوة ينبغي ان يعتبر امكان الزاد والراحلة
في الحج بلا زاد وراحلة وكذا الكلام في اخواته قوله مع ان هذا اقرب اي الى
الوقوع قوله متعذر اه يعني ان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء
والقضاء متعذر في هذه الصورة اما في الحج فلان جميع سني العمر وقت الاداء
بعد الوجوب فلا يكون بالتاخير عن السنة الاولى قضاء واما في الشيخ الفاني
فلانه ان قدر على القضاء بعد الفطر والفدية لم يكن فانيا بل مريضا وقد
فرضناه فانيا واما في المقعد فلانه اذا صلى في الوقت بالعذر سقط القضاء بعد
الوقت فلا وجه لاعتبار امكان زوال القضاء وكذا الاعمى لو خلق الله فيه البصر
حتى وجب عليه قضاء ما صلى سابقا قوله بخلاف يمين الغموس هي الحلف على امر ماض

ماض يتعمد الكذب فيه وحكمها انه ياثم فيها صاحبها لقوله عليه السلام من حلف كاذبا
ادخله الله النار ولا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار وسميت غموسا لانها تغمس
صاحبها في النار قيل قولهم يمين الغموس بالاضافة خطأ لغة وسماعا لان الموصوف
لا يضاف الى الصفة والصواب اليمين الغموس ولهذا كعلم الطب لما توهم ان الطب
ليس بصفة وكان قيل مسجد الجامع لان التقدير مسجد الوقت الجامع وقد يقال
وهو بعد فرع بان هذا من اضافة الجنس الى النوع لغرض البيان والتوضيح كما في
خاتم فضة واضافة العام الى الخاص يجوز اتفاقا لحصول التخصيص في ذلك العام
بذلك الخاص قوله بدون ان يفعل وفعل بعد الاعادة وان امكن لا يصير
ماضيا قوله قبل الطلاق مبني على جواز بقاء الاعراض قوله وبعده قيل عليه المراد بالقدرة
ههنا القدرة بالنظر الى الفعل فعلى هذا لا يصح قوله وبعده لان الفعل بعد ما تعلق
به القدرة فوجد لا يكون مقدورا بمعنى ما يصلح ان يتعلق به القدرة وان كان
مقدورا بمعنى ما تعلق به القدرة ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالتعدية بقاء القدرة
بعد انعدام الفعل وصلاحية التعلق ثابتة نظرا الى صحة الاعادة ولا يقدح
قبليتها بالنظر اليها لان المراد بالقبلية التي ذكرها اولا القبلية نظرا الى
ابتداء وجوده فيتحقق التقابل بل انما ان يمنع عدم الصلاحية المذكورة حال
بقاء الفعل نظرا الى الاعادة قوله وهي سلامة الاسباب فيه بحث لان الوقت
من جملة الاسباب للاداء بلا مرية ولا نسلم سلامته في محل النزاع قوله وبهذا يندفع
اي بالتحقيق المذكور ووجه الاندفاع ان التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كلف بايقاع
الفعل قبل وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه
في المستقبل بالمباشرة قوله منع المقدمة المطوية يريد ان في دليله قدر مقدمة
مطوية هي الكبرى والمذكور في المتن اعني قوله لانه لا يجب الاداء صغرى الدليل
ولا حاجة الى تأويله بقوله اداء غير واجب بناء على انه لا بد في الشكل الاول
من ايجاب الصغرى كما هو المشهور لان السلب ههنا في جانب المحمول فالقضية موجبة
معدولة المحمول والدليل هكذا الصلوة في اخر الوقت لا يجب اداؤها وكل ما لا يجب
اداؤها لا يجب قضاؤه وحاصل الجواب انه اشتراط القدرة بوجوب الاداء فلو

سلم عدمها فالقضاء ايضا يجب بل على نفي الوجوب كما في صوم المريض والمسافر
وفيه بحث فان وجوب القضاء للتكليف ولو بني على مجرد نفي الوجوب ولم يبن القدرة
شرطا له لوقع التكليف بدونه شرعا قوله جوابا اخر عن دليل زفر وفيه بحث لان
دليله مبني على انه لا يجب الاداء بعدم القدرة وكونها غير مشروطة البقاء لبقاء
الواجب مبني على وجوب الوجوب والقدرة وزفر ينفيهما فكيف يكون جوابا عنه
قوله بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها وهذا ثابت بامكان امتداد الوقت على طريق
قوله بل بقاء التكليف للاول وقد مرّ منا في فصل قضاء العام ان البقاء اسهل
من الابتداء فكم من شيء لا يجوز ابتداء ويجوز بقاء كالبيع بالحصة ونظايره
قوله لا بنص جديد ولو كان بنص جديد لم يكن بد من ان يشترط القدرة في
القضاء ايضا لانه تكليف اخر قوله وقد يستدل له هذا الاستدلال لا تعلق له بكلام
زفر لانه قوله بعدم وجوب القضاء على من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت
لعدم القدرة الممكنة على الاداء لا لعدم القدرة على القضاء ثم حاصل الدليل المذكور
ان اعتبار هذه القدرة في حق الاداء ولو بالتوهم ليظهر اثره في خلفه وهو القضاء
فلا خلف القضاء فلم يجز في حق اصله وقد يعارض بان من فاتته صلوات في
الصحة فقضاها في حالة المرض قاعدا او مضطجعا او موميا لم يخرج عن العهدة
لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها قوله وجوابه ان حاصل
الجواب ان للقضاء ايضا خلفا وهو المؤاخذة في الاخرة فيكون توهم في النفي
الاخر بناء على توهم الامتداد ليظهر في المؤاخذة وقد يدفع هذا الجواب بان الحكم
بكفاية توهم القدرة متعين لطلب الخلف لا يجابه مقام الاصل وبافادة صحة اسباب
الخلف مقام صحة اسباب الاصل للاحتياط في الامتثال بقدر الامكان والمؤاخذة
في الاخرة لا يتعلق بها ولا الطلب ولا الايجاب ولا رعاية صحة الاسباب فلا قوله
ليظهر اثره في المؤاخذة ووجوب الايصاء قوله يلزمه قيل فيه نظر لانه ان شرط وجوب
الاداء في الجزء الاخير من الوقت توهم القدرة ليظهر اثره في الخلف ونحوه فلم قلتم
ان توهم القدرة غير باق في الجزء الاخير من العمر واجيب بان اعتبار القدرة المتوهمة
باعتبار الضرورة ولا ضرورة في اعتبار البقاء شرطا كذا في التلويح قوله ثم الظاهر انها

انهما من قبيل الا لا الشرط لانه يحكى جعلهما من قبيل الاسباب انما تمامها فان سبب
الحج هو البيت ولا يتم سببيته في حق الوجوب الا بالزاد والراحلة قوله اي ليس قدرة
العبد على الاداء لما كان ظاهر عبارة المصنف محتاجا الى توجيه لان لفظ على لا يجوز
تعلقها بيوجب وهو ظاهر ولا باليسر لان اليسر على العبد على الاداء اشار الى توجيهها بحمل
لام اليسر عوضا عن المضاف اليه المقدر اعني القدرة وجعل على متعلقة بذلك المقدر ولما كان
في تعلقها بالقدرة المقدرة نوع خفاء والا ظهر ان يقال والا قرب عندي في توجيه
عبارة المصنف يحمل على الظرفية بمعنى في كما في قوله تعالى دخل على حين غفلة وقوله
عز من قائل واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان اي في زمن ملكه صرح
به في مغني اللبيب وغيره قوله يصير بيسر الظاهر ان يسر كلمة تمن معنى التفصيل لان
الاعتبار لليسر لا لكونه ايسر قوله ثم القدرة ما حاصله ان القدرة الممكنة لا يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب لانها شرط محض ليس فيها معنى العلة بدليل انها لم يغير صفة الواجب من
اصل الامكان والقدرة الميسرة يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لانها شرط في معنى العلة
بدليل تغيرها صفة الواجب من العسر الى اليسر وفيه بحث لان القدرتين سيان في
تغير صفة الواجب فالقدرة الممكنة تغيرها الى الامكان وهو عدم لزوم الحرج من فرض وقوعه
الى التمكن وهو جواز بقائه بلا اضطرار وقلق والقدرة الميسرة من التمكن الى اليسر
فاليسر في اشتراط بقاء الثانية لبقاء الواجب دون الاولى ان الثابت بالقدرة
الممكنة لوحظ فيه شدة الاهتمام بوجوده حتى لم يلاحظ فيه ان يكون على صفة اليسر
فبعد ان وجب لا يسقط ولو كان في ادائه حرج بفوت القدرة الممكنة والثابت بالقدرة
الميسرة لوحظ فيه صفة اليسر للعبد فيشترط بقاؤها لبقاء الوجوب ولا انقلب اليسر
الملاحظ في اصل الوجوب عسرا قوله غيرت صفة الواجب ليس معنى التغيير انه الواجب
كان اولا بالقدرة الممكنة بصفة العسر ثم باشتراط الميسرة تغير الى صفة اليسر بل
معناه انه لو كان واجبا ابتداء بالقدرة الممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب
على القدرة الميسرة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر هذا ثم قوله صفة الواجب
اما باعتبار تحقق الوجوب بعد وجود القدرة الميسرة او باعتبار انه كان له صلاحية
ان يكون واجبا قبل وجود كل ممكن كما في الواجبات بالقدرة الممكنة يسمى لذلك

الصلاحية صفة الواجب قوله لان هذه العلة امجواب عن سوال مقدر وهو ان
بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء العلة استغناء المشروط كالرحل في الحج فينبغي ان لا
يشترط دوام القدرة الميسرة بالدوام الوجوب وتقرير الجواب ظ قوله كما تم الحول هذه
الكاف تسمى كاف المفاجاة ومعناها المبادرة وقد يكون اذا اتصلت بما نحو سلم كما دخل
وصل كما دخل الوقت ذكره ابن الخباز في النهاية وابو سعيد السيرافي وغيرهما قوله
او يقول انه لا يخفى ما في هذا الجواب من التعسف فان مراد المعترض بيان ثبوت الحكم من
غير وجود القدرة الميسرة حقيقة بعضا لاشتراط بقائها فلا يدفع بجعل القدرة المعدومة
حقيقة موجودة تقديرا ولا وجه له كما لا يخفى قوله والنصاب ليس بنا بزد عليه انه يسب
الزكوة بهلاك النصاب الثاني فكيف لا يكون بهلاك النصاب من الاسنان قوله بل يكفي ملك
قدر المؤدي بهذا الغاية الذي لم يكن فرق بين الامكان والتمكن واما اذا فرق
بينهما بما ذكرنا فلا واذا لا يخفى ان التمكن بمعنى جواز الايقاع بلا اضطراب وقلق
لا يتحقق بملك قدر المؤدي غالبا قوله بل ربما يكون انه قد يتمكن فيه باداء بنا الواحد
من الاربعين يبقى في يد المالك تسع وثلثين ومن الخمس من المائتين يبقى في يده مائة
وخمسة وتسعين فكيف يكون ان في القلق وعدمه سواء والاولى توجيه المقام بان الثاني
صدقة الغنى والشارع اعرف بحقيقة الحال فجعل النصاب شرطا للقدرة الممكنة لانها نعمة
للقلق والاضطراب والنماء للثبات صفة اليسر قوله فان قيل منشاء السوال
تصريحه بعدم اشتراط بقاء النصاب لبقاء الوجوب لكونه شرط الوجوب لا شرط
اليسر قوله وبهذا يندفع اي بما قلنا من ان الزكوة انما تسقط لفوات القدرة
الميسرة التي هي وصف النماء قوله فان نفي الوجوب لانه حقيقة لنفي الوجود وهو
غير مراد فيحمل على ما هو اقرب الى المعنى الحقيقي من المجاز وهو نفي الوجوب قوله
ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى وبهذا لا يجب الزكوة على المديون لان
الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين فيهما خان قيل فلم لا يمنع الدين وجوب
التكفير بالمال مع كونه منافيا لليسر قلنا يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم
لفوات صفة اليسر فصار المال كالمعدوم والفرق على قول بعدم المنع ان الزكوة
بالاغناء شكر النعمة الغناء ويشترط الكمال في سببه ليستحق شكره اذ لا يليق من الكريم

الكريم ايجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة
وهي لا تحل للغني واما الكفارة فالاغناء ليس بامر اصلي فيهما فانها تتادى بالتحرير د
التقوم والاباحة ولكن التحقيق بها بنيل الثواب ليكون ساترا للاثم الذي لحقه بارتكاب
المحظور فظهر انها لم تجب شكرا للنعمة بل جزاء الفعل فلم يشترط كمال حقيقة الغنى واغنا
شرط ادنى ما يصلح لنيل الثواب واصل المال كاف لذلك وقد وجد بين الامرين اي الحديث
والمعقول قوله لان الغالب من حال الفقراء اندفع بهذا التعليل ما قيل ان الاغناء
بصفة الحسن لا يتوقف على الغنى الشرعي فان الله مدح اقواما على الايثار مع شدة حاجتهم
بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة قوله جهد المقل الجهد بالضم
والفتح الاجتهاد والصبر والمقل المفتقر او المطيق من اقل اي افتقر واقل الحرم اي اطاق
حملها فالمعنى على الاول افضل الصدقة عند الله درجة ثوابا صبر المقل على شدايد الفقر
ومكايد الاحتياج بايثار غيره على نفسه بالصدقة عليه وعلى الثاني صبر المطيق حمله بحيث
لا يجزع بايثار مراد الغير على مراده قوله عن التكفف اي ارسال الكف الى الغير قوله
التمسك المذكور اي التمسك على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة قوله يعني من لا دخل
شيء تفسير للفقير المقابل للمسكين قوله لدلالته قيل ما ذكر من ان التخيير في الكفارة
مفيد اليسر انما يستقيم على قول عامة الفقهاء والمتكلمين لان الواجب عندهم احد
الاشياء مبهما على قول المعتزلة فلا يستقيم لان الكل واجب عندهم لكنه مخير في
اداء احدها ويسقط الكل باداءه واجيب بانا لا نم انه وجوب الكل على هذه الصفة
لا يوجب اليسر قوله بخلاف التخيير صورة فقط اعترض عليه بمنع ان هذا التخيير ليس
دليلا لليسر غايته انه اليسر في الاقل اكثر وبمنع عدم التفاوت فان صاعا من تمر قد
يكون قيمته مثل قيمة صاعين من بر في بلادنا وفي بلاد الحجاز بالعكس قوله وانه
لا بد من الاداء البتة بمعنى انه ليس دليلا على اليسر كما في التخيير صورة ومعنى والقرينة
على ارادة هذا المعنى المقابلة بالتخيير الذي صرح فيه بانه دليل اليسر فليس به اشعار بانه
ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يجب الاداء ومن ثم يرد عليه ان القدرة ايضا توجب الاداء الا انه على
صفة اليسر والقدرة الممكنة توجب على صفة التمكن قوله اراد بها ما ملك الرقبة او ثمنها
فيجب ان تعليل النص بقوله لانه لم يتصل بالاداء اه لا يستقيم لان عدم الاتصال بالاداء

لا يدل على عدم ملك الرقبة او ثمنها بل الظاهر كلام المص هو القدرة المستجمعة بجميع شرائط
التابت اللهم الا ان يقال الملام يتصل بالاداء اعلم ان ليس ملك الرقبة او ثمنها الا ان يثبت د
المؤمن اذا حصل لهما تمكن على دفع الواجب من نفسه لا يصرف البتة فعدم صرفه
دليل عدمه تقريبا قوله فيكون دون الزكوة اي في المرتبة بحث لان كونه دون
عود الزكوة كيف والزكوة التخيير فيها ما ترى من التخيير وتعلق حق العبد الواجب المتزايد
المخالف المشرع في الزكوة الى تعيينه حقا للعبد بخلاف حصلي الكفارة فليس فيها
حق الفقراء والعتق وان كان نفعه راجعا للعبد ولكن ليس حقه الواجب على
المولى قوله والجواب اه قال صاحب التلويح هذا الجواب فاسد اذ المحذور هنا
قوي من ابطال حق الفقير غاية ان الفقير غير معين بالشخص بل منحصر في جنس الفقير
وعدم تفويت الملك والبدل لا يستلزم عدم تفويت الحق وما ذكر من الصور فلا
نم خلوها عن جزاء بالحجة في دار الجزاء وانت خبير بان الزكوة من المامورات المطلقة
كما سيصرح به في الفصل الاتي وان الامر المطلق لا يستلزم الفور حتى يأثم المخالف
بالتاخير قوله القواعد الكلية والجزئية لعل المراد بالقواعد القضايا لا المعنى المصطلح
لان الكلية معتبرة فيه فلو اعتبر الكلية صفة كاشفة لم يصح عطف الجزئية عليها اللهم
الا ان يعطف على القواعد بتقدير المضاف اي والقضايا الجزئية قوله داخل اه
فيه بحث وهو ان لا وجه لتخصيص الاعتراض على هذا بقضاء رمضان ضرورة وروده
بالاداء ايضا نعم يمكن ان يفرق بينهما بان التعلق بالوقت المحدود غير داخل في حقيقة
الصوم وانما هو التعلق بوقت ما غير نهار اي نهار كان فالقضاء مقتصر على
المطلق وفي الاداء امر زائد هذا والموهوم من شرح البديع ان عدم الصيامات
المذكورة من الوقت ليس باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار بل باعتبار ان صوم
النذر معقود بما يسمى من المدة وصوم الكفارة بالشهرين وثلثة ايام وصوم القضاء
بعدة ما فات من الاداء ويؤيده ان عدهم اياها من الموقت لو كانت لذلك الاعتبار
لكان ينبغي ان يكون الصوم النفل ايضا من العبادات الموقتة عندهم وليس كذلك
قوله بل كل منهما بالقرينة قيل يلزم على هذا ان لا يثبت للامر حكم اصلا اذا لم يتحقق قرينة
وفيه اضاعة الامر وانت خبير بان اللازم ملتزم والاضاعة انما يلزم اذا وجد امر بلا

بلا قرينة قوله وبالتراخي الاتيان به متأخرا قيل يلزم على هذا ان لا يتحقق امر
للتراخي ولو بالقرينة اذ لم يأت امر فقط مشروطا بالاتيان به بشرط التاخير عن
الوقت الذي هو عقيب الامر وايضا يلزم ان يكون واسطة بين الفور والتراخي
قوله فان الاصلي فيه نظر لان المقيد عدم الجواز الا بالقيد فعدمه عدم الوجود
فهو وجود الجواز في الحال وفيما بعده فكيف يكون عدما اصليا قوله حق
التقسيم اه وذلك لان الكل اما فاضل او مساو في الواقع فلا يكون الاقسام متباينة
بل متداخلة فالوجه ان يتعرض للعلم وكذا نقول الحاجة الى توسط العلم
فان المراد بفضل الوقت فضله من كل وجه فوقت الحج واسطة لانه فاضل من وجه
وهو وجود فضل الوقت دون آخر اذ لا يسع فضل اداء الآخر فيه دليل الظرفية
ودليل المعيارية وهو المقتضي للاشكال الذي يرتفع بان يكون له جهتان ولا يمهد
باشكال عدم العلم بحال ويمكن ان يقال وجه الحقية ان يكون التقسيم الذي ذكره
الشارح مرددا بين النفي والاثبات هذا ثم المقسم في التقسيم الاول هو الموقت والاقسام
خمسة وفي الثاني هو الوقت والاقسام اربعة لدخول ما هو المضيق وقته وما يعلم
فضله فيما يكون سببا لا معيارا فمثال الاول الصوم ومثال الثاني الحج ومثال الثالث
الصلوة ومثال الرابع قضاء رمضان قوله ويفضل عليه وهو ظاهر يعني اذا
اكتفى في الاداء على القدر المفروض ولم يطول الاركان قوله غير داخل في مفهوم الاداء
ولا نزاع في وجود القيد الاول لنفي الركنية والثاني لنفي العينية فان الشرطية يتوقف
على انتفائهما معا قوله قلت لو سلم اي لا نسلم اولا وعلى المدعي اثباته وقد يقال هذا
المنع ظاهر الاندفاع اذ لا شك في ان الواقع في غير ظرفه لا يكون اداء بل ليس القضاء
الا الايقاع في غير الظرف الذي امر بالاداء فيه قوله وايضا اي فلا بد من التعرض
لكل من جانب الاشتراك والامتياز ليتم الحق قوله مع ان النقض دليل آخر على سببية الوقت
للوجوب والدليل الاول قوله يسير قوله مناقشة لا يخفى لان الكثرة الآحاد
انما يفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسموعات
وغيرها كالاخبار في باب شجاعة علي رضي وسماحة حاتم كذا نقل من الشارح و
وقيل وجه المناقشة المقتضي للقطع في المقيس عليه تواتر العدد المشتمل وهو منتف

فيما نحن فيه قيل وجهها انما ذكر ترجيح بكثرة الادلة وذا لا يجوز ورد بان كل
واحد خاصة اضافية او علة ناقصة لجواز ان يكون موجب الظن والمجموع
خاصة حقيقية او علة تامة اذ غير السبب لعله المنافية وليعهد انه الترجيح بكثرة
الادلة الغير المعقولة فتامل **قوله** وبعده اي قبله اداء فاسد لا اقبح ولما بعد الوقت
فهو قضاء لا فاسد ثم ان الفساد قبل ان لوحظ من حيث خصوصه فقد كان دليلا
آخر واليه اشار بقوله وبطلان التقدم وان لوحظ في ضمن التغير بتغير الوقت كان
من تتمة الدليل الاول فلا محذور **قوله** ثم يرد عليه ان المعتزلة وحمل الكلام على حذف
المضاف اي لتغير وجوبها اباه قوله صحة وكراهة وفساد اللهم الا ان يجعل تغير
الصلوة بتغير الوقت دليلا على تغير الوجوب والحق ان وصف الوجوب بالتغير
بعيد وقد يقال تغير المودي بتغير الوقت يجوز ان يكون ايضا امارة سببية
الوجوب **قوله** بعد الظن اه قد يعترض عليه بان الدور انه عندنا لا يفيد العلة
اصلا وقد يجاب بان الدوران انما لا يفيد في الجزء الخير والشرط المساوي
فاذا انقطع احتمال كون احدهما ينبغي ان يعتبر السببية **قوله** ان بطلان تقدم الصلوة
قال الفاضل الشريف لفظ الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام في تقدم الصلوة
على الوقت لا في تقدم الوجوب على الوقت فكيف يقدم الوجوب وهو ليس في
وسعه وقد يجاب عنه بان التقدم مصدر من المبني للمفعول بمعنى المتقدمية وذكر
الوجوب وان كان تقدم الصلوة ايضا على الوقت باطلا لان الكلام في فساد
تقدم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلوة **قوله** فيه نظر اجيب عنه بان
حاصل الدليل ان فساد تقدم الصلوة على الوقت يدل على سببيته لنفس الوجوب
وذلك لان تقدم الاداء على شرط وجوبه صحيح فينبغي ان يجوز تقدمه على شرط نفس الوجوب
لان صحة الاداء متوقفة على السبب لا على شرط وجوب الاداء او نفس الوجوب
فلما فسد التقدم علم انه لعدم السبب لا لانتفاء شرط الوجوب مع وجود السبب فالحاصل
ان ههنا اشكالين الاول ان بطلان التقدم لا يدل على سببية الوقت لجواز ان
يكون البطلان لكونه الوقت شرط الاداء وجوابه ما تقدم من صاحب الكشف بقوله
وقد يقال الخ لان احتمال الشرطية اه فعلم ان ما تقدم في المحصول من جواز تقدم المشروط

الشروط عما شرط كما توهم فليتامل **قوله** ولا يتصور تقدمه عليه قبل نعم لان احتمال الشرطية
مرادهم بتجويز تقدم وجوب الاداء على شرط هو ان المكلف لو اتى بالواجب اداء بعد تحقق
الشرط قبل يخرج عن العهدة لان الوجوب ثابت قبل الشرط وهو لا ان يكون شرطا وذلك لما
ذكرنا انه لا يجوز في السبب **قوله** يجوز ان يثبت اه فيه بحث لان السببية فيهما على سبيل
البدلية فالسبب في الحقيقة احد الامور المذكورة وح يمتنع تقدم الحكم على سببه فكيف يجوز ان
يكون لشيء شروط شتى ايضا بان يكون واحد منها على امور لا على التعيين شرطا لوجوده
فالظهرية ممنوعة فتامل **قوله** سبب الحقيقي هو الايجاب فان قلت جعل سبب الوجوب الايجاب
مخالف لما ذكره المتقدمون من ان السبب الحقيقي هو الله تعالى قلت الجزء في الحاذ على
انه يمكن ان يلفق بين الكلامين بان يجعل النعم سبب الايجاب الشكر والايجاب سبب الوجوب
فمن نظر الى السبب القريب جعل الايجاب سبب الوجوب ومن نظر الى السبب البعيد جعل النعم **قوله** تعلق
الطلب بالفعل اي التعلق الحادث للطلب لقدم الطلب بالكلام النفسي باخراج الفعل من
العدم الى الوجود اما في وقت الشروع في الفعل او وقت التضيق كما سيأتي **قوله**
وهذا معنى قول فخر الاسلام اه في كلام فخر الاسلام مناقشة وهي ان المفهوم منه جعل الاستطاعة
مع الفعل الواجب في الدلالة على جعلها مع الفعل مطلقا مباحا او مندوبا او غيرهما او
الحال ان المذهب هو ان الاستطاعة مع الفعل مطلقا **قوله** ولكون الوجوب اه الدليل على
كون الوجوب اه جبرا انه الايجاب الذي يثبت به الوجوب يجب وما هو جبر غير معلول بوجود
فيه الاختيار او عدمه **قوله** لا بالخطاب فان سبب وجوب الاداء لا نفس الوجوب كما حققه انه
ايضا فيما سيأتي **قوله** وان لا معنى للوجوب اه رد عليه بان المراد بالتمكن المذكور في تعريف
الوجوب على ما صرحوا به التمكن في جميع الوقت فبعد ما وجد الجزء الاول من وقت الصلوة
لزم الاتيان بها لا عقيب هذا الجزء والا لم يكن وقتها موسعا بل في هذا الوقت مطلقا حتى لو
تركها في مجموعه استحق الذم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول وبهذا كان له
انه يؤدي الفرض بعده لا نفله لكن ليس فيه وجوب الاداء لجواز التاخير ولو فرض الاداء
لا ثم بالتاخير فوجوب الاداء لا يوجد في اول الوقت بل عند الشروع او حين التضيق اذ ح
يتوجه الخطاب ويلزم اخراج الفعل من العدم الى الوجود فلا لم يعتبر في الوجوب وجود الفعل
ولما كان نفس معتبرا في مفهوم سموه نفس الوجوب ولما اعتبر في الثاني ذلك سموه وجوب الاداء

لان المتبادر من لفظ الاداء الوجود الخارجي قوله وح افترقوا يعني تقدير الفعل متاخرا وجوبه الى زمان ارتفاع المانع قوله في الجملة اي وان كان في فرد آخر قيل وجوب القضاء كما في تحقق اخر في البدنيات بخلاف غير المشروع وهو بالحقيقة يختلف بالفعل الواجب محل العجز فيتناول قوله الا بغير عبارة اي بالنسبة الى المذهب الثاني ويحتمل ان يكون مراده انه ليس الا تغير عبارة بالنظر الى المذهب الحنفية لان مرادهم بتحقق اللزوم للاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون غير مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائلين بتاخر الوجوب الى ارتفاع المانع قوله من قضاء الشهوتين اي شهوة البطن وشهوة الوطي قوله ثم قال ان الشارع اوجب على المخاطب اداء قوله بخلاف الواجب المالي يعني ان فيه شيئين قوله في ذمة الصبي من المال اي عند تحقق السبب كما اذا اشترى له شيئا بالثمن فقال نفس وجوب الثمن بالبيع ووجوب الاداء بالمطالبة قوله والظاهر انه رد لصاحب الكشف وقد يجاب عنه بان المراد بالفعل الذهني انه امر عقلي لا وجود له في الخارج لانه مشروط في اشتغال الذمة به اي بتصوره من علة الوجوب وغيره ويؤيده انهم قالوا نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بالواجب وهو امر حكمي يعرف بحكمه وهو انه لو اتى بما في ذمته لوقع عن الواجب قوله وفيه نظر لانه اجيب باختيار الشق الاول وقوله فلزوم وقوع الفعل انه مدفوع بانه انما يكون غير معقول او غير مشروع لو كان المقصود لزوم الفعل الاختياري منه في تلك الحالة وليس كذلك بل المحق لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما هو جواب كل ما يجيب به نفسه جعفر عن قريب قوله وبعدها الا الكاف للقران في الوجود ورد عليه بان كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع في تلك الحالة كما اذا زال العذر في وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا ياثم بالتاخير في الاول بل في الثاني قوله ولو قلنا اي في الفرق قوله لم يكن بعيدا قال الفاضل الشريف هذا بعيد عن مقصد القوم لانهم ذكروا ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق والكلام فيه الحدود وقد يجاب بان خلاصة الفرق بينهما على هذا الوجه ان وقت الواجب في الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما يحقق المعنى الشرعي والجزاء ووجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين

معين وهو عند الشروع او حين التضييق ولا يخفى ان هذا التقييد لا يفيد الفرق بينهما قوله نعم يرد على ظاهره انه يلزم وجوب الاداء على مثل النائم والمغمى عليه والمختار خلافه فينبغي ان لا يكون له اعتراض على هذا السؤال بانه لا يلزم من عدم الخطاب عدم كون الصوم اداء للواجب نعم يلزم عدم كونه اتيانا لما امر به وذلك لانه لا يلزم من انتفاء الخطاب انتفاء وجوب الاداء لانه يثبت بالخطاب ليس الا وكذا لا يلزم من انتفائه نفي الوجوب فلا يرد السؤال بلزوم عدم كون الصوم اداء للواجب اصلا وقد يجاب بان تقرير السؤال الخطاب بصوم رمضان اذا عدم في حق المريض والمسافر لم يكونا مخاطبين بالصوم في ايام اخر لم يكن صومهما في رمضان اداء للواجب عليهما اصلا لان سبب وجوب الاداء الخطاب كما ان سبب نفس الوجوب الوقت وقد انتفيا لكونهما مخاطبين في ايام اخر فينبغي السبب بالضرورة وليس كذلك لان الوجوب ثابت في حقهما بتحقق السبب اعني الوقت وقوله فعدة من ايام اخر انما يحتمل تاخير الاداء بقي هاهنا بحث وهو ان القول بانتفاء الخطاب في حقهما مخالف لعدم تعلق المسافر مثلا فانه لا في حق الرخصة الحقيقية وهو ما استبيح مع قيام المحرم ودون الحرمة اعني ما وجد السبب وتراخى الحكم كما سيجي في الاحكام فان الحكم المتراخي ليس نفس الوجوب كما صرح به هاهنا بل وجوب الاداء كسبب الخطاب فلا بد من ان يتحقق في حقهما حتى يصح عزمه منه وسيجي تمام الكلام في بحث الاحكام قوله قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب لا يقال قبل الشروع او عند الشروع حتى يكون الشروع مبنيا على الخطاب ليكون اتيانا للواجب قال الفاضل الشريف هذا يعني ما ذكره الشارح في الجواب هو ما ذهب اليه ابو المعين ونقل الشارح في صورة البحث وهو هاهنا غير مستقيم ضرورة ضرورة الواجب بعينه لا واحد الا على التعيين كما هو الراي الصحيح وانما يتادى بالمعين لكونه غير المعين في ضمن المعين واجيب عنه بان تقرير الجواب هكذا انهما داخلان تحت خطاب فمن شهد منكم الشهر فليصمه غايته ان يكونا مخاطبين ايضا بالصوم في ايام اخر على التخيير فبعد الشروع في رمضان يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما اذا امر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة فان الواجب واحد منها الا على التعيين فاذا اختار المكلف واحدا منها تعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان هاهنا كذلك فليتامل قوله على الراي الاصح اشارة الى مذاهب اخر سيذكرها الشارح قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل الماموره

به لا خفاء ان الحق ههنا بيان الافتراق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بحسب الوجوب
فلا ذكره ولا انه لا وجوب للاداء في الصور المذكورة مع ان القضاء واجب فيهما كما هو الظ
في العبارة ههنا ان يقال ولا يلزم القضاء ههنا معنى الوجوب في وقت الاداء كما الاتيان
لا وجوب بالسبب السابق في غير وقت الاداء حتى يلزم ان يكون في تلك الصور نفس وجوب الوجوب
اداء واما ما ذكره من وجوب الاصل فان اراد بالاصل الاداء كما يشعر به قوله لانه اتيان
بمثل المامور به حتى يدل على تعلق الامر ابتداء وهو الخطاب الذي هو وجوب الاداء ورد
عليه انه لا يناسب الحق ولا قوله الا انه يكفي نفس الوجوب وبالجملة قوله وبعضهم على ان القضاء
مبني في خلافه وان اراد به ما شغل به الذمة في وقت الاداء لم يكن قوله لانه اتيان بمثل
المامور به مناسبا له كما عرفت فان قلت ما ذكره الشارح هو المناسب لما سبق من ان القضاء
هو تسليم مثل ما وجب بالامر قلت ذلك التعريف انما هو بحسب قولهم يعني القائلين بما يجب به الاداء لا يجب
قضاء وان مثل المغمى عليه يجب عليه الاداء ليظهر اثره في الخلف الذي هو القضاء واما من
يقول وجوب القضاء يبتني على نفس الوجوب على ما عليه السياق ههنا فلا يضره الاعتبار ما
ذكرنا قوله صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط ما صرح به في ذكر هنا نقض لما صرح به في
البزدوي حيث قال فيه وهو كالنائم والمغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت الصلوة وجب الاصل
وتراخي وجوب الاداء الخطاب فلعل ما ذكر في احد كتابيه نقل كلام البعض قوله ولقائل
ان يقول اجيب عنه بانه اذا كان تعلق الخطاب بالنائم بمعنى انه يخاطب بان يفعل بعد الانتباه
ففي مسئلتنا وهي ما اذا انتبه بعد الوقت يكون اتيانا بعين ما خوطب به لا بالبدل والفرض
انه ماض وان تمثل ما امر به فلا يتم وجوب الاصل بل يقال هو ما مر بالاداء بناء على
في الوقت ثم يفعل لانه ذكر انه ليس في وسعه فلا يكلف به ويتوهم حدوث الانتباه عليها نقل
من فخر الاسلام لا يكفي في توجه الخطاب لان الفهم بالفعل شرط التكليف وتعلق الامر بالمعدوم
لم يرد به تنجيز التكليف بخلاف ما نحن بصدده وبالجملة عدم الخطاب ليس لعدم امكان الفعل
حتى يرد انه يكفي اتيانه الفعل بعد الانتباه بل لعدم الفهم وهو باق فلا ان الخطاب بانه
يفعل بعد الانتباه خطاب في حال النوم قوله لا خفاء انه اي شرط الوجوب هو الجزء
الاول من الوقت اذ لم يكن هو الشرط بل ما بعده من الاجزاء لم يتحقق الوجوب مع ما بعد جزئه
لانتقال الشرط على ما هو الصحيح من المذهب وانه اذا كان وقت الوجوب موسعا اي زائدا

بلغ

على على الفعل فالجمهور على انه جميع وقت الاجزاء ففي اي جزء اوقع الفعل فقد اوقعه في وقته
وفيه مذهب آخر سيذكره الش قوله منافاة لا يقال السببية بالنسبة الى نفس الوجوب
والظرفية بالنسبة الى الاداء فلا منافاة لاختلاف المنسوب اليه لانا نقول لما كان الاداء
موقوفا على الوجوب الموقوف على السبب اقتضى سببية الوجوب التقدم على الاداء فيتحقق المنافاة
قوله والا لما صح الاداء في اول الوقت فيه بحث وهو ان النفي في اول الوقت او آخره يعرف
السببية فيه لا اصلها لما سنذكره من ان الثابت بمقارنة الاداء يعرف السببية لا نفسها
بل ثبت السببية بالجزء الاول يلح في منع الملازمة المستفادة من قوله والا لما صح اذ دعوى
المعلوم ان الصحة انما تتوقف على تحقق نفس السببية لا على تقدم السببية فليتامل قوله
فان قيل ان الظاهر ان السؤال على قوله والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على
السبب لا على قوله وانه وجب في الوقت ثم تقدم وجوبها اي تقدم وجوب ادائها كما يدل عليه
السياق فالظ في السؤال ان يقال الاداء بدل الوجوب لا خلاف في ان الاداء المراد بالاداء
في قوله والا لما صح الاداء نفي الاداء لا وجوبه حتى يتوهم في السؤال والجواب لوجوبه وهو
ظ بالتامل اللهم الا ان يلاحظ في قوله والا لما صح الاداء في اول الوقت ان صحة الاداء
انما يكون بعد وجوبه فتحققها في اول الوقت يقتضي تحقق وجوبه فيه فلو صح لزم تقدم المسبب
على السبب فعلى هذا يظهر وجه التعرض في السؤال والجواب لوجوب الاداء لكنه يبقى المنع
على ان صحة الاداء انما يكون بعد وجوبه الا يرى ان وجوب اداء الزكوة انما يتحقق بعد
الحول مع صحة الاداء قبله كما مر فليتامل قوله فاذا شرع فيه بان يقع اول الشروع بعد ذلك
الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة يعتبر عندهم فان فرضنا المقارنة لاول الوقت باول
جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتي
كاف في السببية قلنا معنى سببية الوقت كونه العبادة شكر النعمة الوجود فيه وهي
لوازم الشكر سبق النعمة وههنا بحث وهو ان قول الشارح ههنا من الجزء الذي يتعدى
به الاداء وثلمة الشروع فيه وقوله فيما بعد فان اتصل الاداء بالجزء الاول يشعر بان تقدم
اصل سببية الجزء على ما لم يتصل به الاداء وليس كذلك بل الجزء الاول حال وجوده او لحاق
بجعل سببا العدم ترجحه فان المعدوم لا يرجح الموجود فصار سببا ولهذا يجب الصلوة
على من كان اهلا باقل جزء منه لكن يتعين السببية سواء اتصل به الاداء ام لم يتصل جزئية

على وجه لا يحتمل الانتقال عند اعتراض الوقوف على اتصال الاداء كما ينبه عليه الشارح بقوله لكن
تقرر السببية موقوف على اتصال فينبغي ان يصرف الكلام عن ظاهره والتلفيق قوله ثم انه
ان الوجوب انه فيبحث لان حاصل هذا الجواب ان الوقت سبب الوجوب والوجوب
للاداء او يكون الوقت سببا للاداء لا يصح وهذا القدر لا يتم الجواب لانا نتكلم في تأخير الاداء
عن الوجوب فكيف يعتبر اتصال الوقت به نعم اذا جعل الوجوب عبارة عن وجوب الاداء
عند المطالبة تم الكلام لان الوقت يكون سببا لوجوب الاداء وان لم يكن جزء من الوقت
متعينا للسببية من غير مرجح ولم يكن جميع الاجزاء سببا تعين ان يكون السبب جزء له
مرجح وذلك هو الجزء المتصل بالشروع لترجحه باتصاله بما هو مسبب لوجوبه فليتامل قوله
والا ينتقل السببية الخ اعترض عليه بان السببية لا ينتقل عن الجزء الاول الواحد في
بقاء الوجوب بعد ... وليس كذلك لان البقاء يستغني عن السبب والا يلزم بفوات
جميع الوقت فوات الوجوب واجيب بان تغير الاحكام بعد فوات الجزء الاول بالسفر
والحيض والاسلام وغيرها ابرز على انه قول الشارح لان الاصل في السبب الخ يصلح ان يكون
جوابا عن هذا الاشكال فليتامل قوله ولا يضعف هذا النظر انما اذا يلزم على تقدير
جعل السبب جميع الاجزاء مع الاول لحالة اتصال اذ يجعل الكل موجودا بوجود بعض
اجزائه اذ الاصل ان يقارن السبب المسبب وعدم المقارنة في القضاء المفروض و
انت خبير بان هذا انما يلزم لو صح ان يعرف ان المقارنة انما تعتبر عندهم
قوله وبهذا يندفع انه اما اندفاع الاول فلان الموقوف على الاداء تقرر السببية
نفسها والوجوب الذي يتوقف عليه الاداء لا يتوقف على تقررها بل على نفس السبب فلا
دور واما اندفاع الثاني فلان الموقوف على الشروع ليس نفس السببية بل تقررها فلا
يلزم عدم تحقق السبب ما لم يشرع قوله لم يكن فيه فساد اي على ما ذهب اليه المص وفخر
الاسلام من ان الفساد وقوع بعض الاداء خارج الوقت واما على ما ذهب اليه من انه
وقوع بعضه في وقت الكراهة ففيه الفساد قوله المص فلا يعترض عليه الفساد بطلوع
الشمس فيه خلافا للشافعي قياسا على العصر وقد تم الفارق وبحديث ابي هريرة
وهو من ادرك ركعة من الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة
من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر واجيب بان الحديث مأول بان تليا انه

الوجوب

الوجوب بادراكه جزء من الوقت وان قيل يأباه رواية فليتم صلاته والصحيح تأويل الطحاوي
انه كان قبل نهيه عن الصلاة في الاوقات الثلاثة وليس في ذلك نسخ النهي عن التطوع بعد
الفجر والعصر اذ قضاء الفوائت لا يجوز ولهذا انتقض ... الشمس قوله لا نقص
لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب فيتخير ان الظاهر ان يقول وقد ادى كاملا قوله قال
صاحب الكشف اذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا فينتقض بنقصان السبب
وبالغروب ينتفي النقصان فيتأدى كاملا قوله بكلمة لا الخ قال الفاضل الشريف فيه بحث
السببية في اللام بل هو ظرف بمعنى ان الدلالة على معنى ... كما صرح الشارح في شرح المفصل
وقد يعترض عليه بان كونه بمعنى اذا في معنى الظرفية في الجملة بدون اعتبار الشرطية لا في عموم
السببية كيف وقد نقل عن سيبويه انها الوقت ... غيره وهذا صريح في السببية لان
اللام يدل عليها بلا شبهة وانت خبير بانها جاءت في كلام البلغاء لمجرد الظرفية كقوله كما
ارقت لقوما عطاشا غمامة فلما رأوها اقشعت وتجلت فلا وجه للاعتراض على
انه لم يلزم السببية في الانساع ... بجواز شغل الوقت بالاداء والا لكان واجبا ... في
لان الاداء يساوي الوقت فلا وجه لا ... الثاني فلم يلزم عليه الجواب لا ينبغي ان يكون
قولنا جاز بل يجوز ان يكون هو ... بعيد ويكون الجواب قوله فيه وقوع الجواب
بالفاء غير بعيد قوله مع الاتيان بالعزيمة اشارة الى ان شغل كل الوقت بالاداء عزيمة لان
الاصل ان يكون العبد مشغولا بالعبودية في جميع الاوقات الا ان الله جعل للعبد ولاية
صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة قوله وهي مقتضى كلام الشيخ صرح به في
بعض كلام فخر الاسلام بحيث ساق الكلام الى ما صرح به المص بانه قال فان كان ذلك الجزء
صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فان اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء
فاسدا كما في العصر يستأنف في وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم
يتغير به ونحوه وقد يوجه كلام المص بما يوافق كلام القوم فيحمل قوله فاذا اعترض الفساد بالغروب
على حذف المضاف اي مقارنة الغروب اي قبيل الغروب وهو وقت الاحمرار بقرينة قوله
في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار وبهذا التوجيه يندفع النظر المذكور فلا يكون ما ذكره
المص مخالفا لنقل الشيخ من قرينة الخلاف وانت خبير بانه قول المص لكن هذا مشكل بالفجر وما
ذكره في توجيه يأبى عن هذا التوجيه قوله ووجهه قد عرفت ان كون الفساد عبارة

مما ذكره شرح يمين منلا مسكين وفخر الاسلام وما وجه التعوذ الذي ذكره فالظاهر ان مراد فخر
الاسلام ليس ذلك لان عبارته في جواب السؤال الذي ذكره المص بقوله فان قيل يلزم ان
يفسد العصر اه هكذا لان ما يتصل به من الفساد بالبناء جعل عفوا لانه لا احتراز عنه
مع الاقبال على الصلوة متعذر وقد روى هشام عن محمد فيمن قام الى الخامسة في العصر انه
يستحب له ان يضيف اليها اخرى لانه غير فصل وحينئذ فاذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفوا فصار بمنزلة
المؤدى في وقت الصحيح بخلاف حالة الابتداء فلو كان مراده تعذر الاحتراز عن الخامسة
وما ذكره لم يكن لحديث البناء ولا استشهاد بالقيام الى الخامسة خاصة فهي ظاهرات
اتصال الفساد بالبناء جعل عفوا للعمل عليه بالخصوص بعلمها حكما للاقتصاد وهو معفو دينه
هو معنى تعذر الاحتراز عنه كذا في فصول البدايع قوله كما ابتداه فيه اشارة الى ان الجز كل
وقت كامل والنقصان انما هو بعد حمرة الشمس وقت واداء العصر في اخره نقصان لانه ما قبل
الغروب من وقت العصر قوله وذهب بعض المشايخ اه هذا انما يستقيم اذا اكتفى في السببية
بالتقدم الذاتي واذا اشترط التقدم الزماني كما هو في تحقيق فقد وسبب الشروع فيه فلا
يلزم من مقارنة الجزء من الوقت للاداء كونه سببية ظرفية والاولى يقتضي التقدم والثانية
المقارنة فيتنافيان اللهم الا ان يمنع امكان ان لا يتقدم جزء لطيف يقع فيه تحريمة اخرهو
ان السبب اذا كان هو الجزء الملاقي للاداء لزم ان لا يفسد الفجر بالطلوع لان الجزء المؤدى
ناقصا هو الجزء الذي وقع خارج الوقت وليس في جميع كاملا لان السبب وجوبه هو الجزء الكامل
من الوقت وليس بكامل وحكى انه كان عنه بان كون السبب عندهم الجزء الملاقي للاداء
من وقت الاداء فاذا لم يتصل جزء منه بالاداء تعين الجزء الاخير منه للسببية وحينئذ
التحريمة ويتحقق المطالبة ويأثم بالتأخير اجماعا والجزء الاخير من وقت الاداء في الفجر كامل قوله
حتى لا يجوز اه ظاهر هذا انه ما اشار اليه صاحب الوقاية وصرح به المص في شرحهما من انه
يصح قضاء الفوائت بعد العصر قبل تغير الشمس واما بعده فلا يجوز فيه القضاء واما كان قبل
ان يصلي العصر صرح به الزيلعي بضبط واعترض عليه بما ذكره يجوز سجدة التلاوة والنفل
ولهذا الاوقات المكروهة مما هو قربة مقصودة في شأنها شارح الرعاية واللزوم
المطلق اما سجدة التلاوة فليست قربة مقصودة من حيث ذاتها انما المقصود منها ما يصلح
تواضعا ولذا لا يجوز بها النذر وينوب الركوع عنها اذا كان في الصلوة ولم يفصل بينه

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شؤون المكتبات

بينه وبين التلاوة بثلاث ايات وما ذكره صاحب الهداية في باب التيمم وباب الاوقات التي تكره
فيها الصلوة من ان سجدة التلاوة قربة مقصودة فيحتمل انه يعني وهو كونها غير وسيلة
الى صحة عبادة اخرى كالطهارة واما النفل فبابه واسع وكذا يجوز قاعدا وراكبا
مومئا مع القدرة ذكره اي لا عنه ضرورة خروج عن وقت ولانه لزومه بالشروع فهو مضمون بالعقد
عن البطلان ولا ينظر في كامل اللازم ما لا حالا ما لا فيجوز اداؤه وقضاؤه في الوقت
المكروه ان شرع فيه ثم لا مدخل لسببية كل الوقت في العصر فلذا لو سافر في اخره وفاتت
تقصر مع ان السبب كل الوقت الله اعلم قوله فالسبب كل الوقت في حق القضاء اعترض بوجوه
الاول لو كان سبب الوجوب ثابتا فيه على المفوت واذا لم يكن الوجوب ثابتا عليه فيلم يكن
بعده لانه لو كان ثابتا فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل او بطريق القضاء وهو يقتضي
الوجوب في الوقت والتقدير انه لم يجب فيه وليحسب منع الملازمة لا يحتمل ان يكون
ثابتا بسبب اخر الثاني انهم صرحوا بان الجزء الاخير متعين للسببية لو وجد الاداء فيه
ام لا وح لا يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل واجيب بانه التعين بالنسبة الى
الاداء بمعنى انه لا ينتقل الى جزء اخر يتصل به الاداء الثالث ان السبب بالنسبة الى الكافر اذا
اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت في الجزء الاخير بالاتفاق والا لما وجب عليه شيء
واجيب بان هذه الصورة مستثناة من تلك القاعدة لان الاضافة الى الكل متعذرة عند
الاتيان ولا اتيان فيحق هؤلاء كاملا بشهادة العقل قوله اذ في حق الاداء تعليل
لتقييد سببية كل الوقت بعدم الاداء وحاصله انه لو وجد الاداء لم يكن السبب كل الوقت
بل الجزء الملاصق واعترض صاحب التوضيح بان التعذر عدم وقوع الاداء في الوقت فمن
اين الجزء الملاصق للاداء وهم قوله بعد الشروع اه قيل هذا مم لاستلزامه ان يكون
وجوب الاداء مبنيا على الشروع وليس كذلك بل الامر بالعكس ولانه لا يكون فرق بين
الفرض والنفل في ذلك بل الوقت الذي يلي الشروع سبب لاصل الوجوب هو الذي يكون
ظرفا لتعلق الخطاب فرضا ان اصل الوجوب ووجوب الاداء واحد عنده فالسبب للاول وهو
لسبب الثاني ويمكن ان يعتبر متاخرا بزمان لطيف متوسط بين زمان اصل الوجوب
والشروع ليقع المطالبة بالواجب ويقع الشروع بعد وجوب الاداء قوله بان يقول
اه قال الفاضل الشريف هذا المعنى مستقيم لانه تعين كون الجزء للسببية لبقي في وسع العبد

ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى فيه قوله يعني قول الشارح للسببية لجعل الشارع
سببا بقرينة قوله تعيين الاسباب الخ فوضع الشارع وقول الشريف او لجعله الصواب
اسناده اليه وانت خبير بان سببية جزء من الوقت المحمول للشارع لا لجعل جزء معينا فلا
وجه لجعله علة لتعيين جزء معين للاداء نعم يمكن ان ينافي في قوله ولو قال عينت هذا
الجزء للاداء لكان اولى بان قوله لان تعيين الاسباب والشروط اليه يابى عنه الا ان يراد
تعيين ايضا ويقال تعيين الجزء للاداء تعيين له لسببية وجوب الاداء وتعيين له لشرطية
الاداء فيوجد التقريب فليتامل قوله فيصير هو الواجب اه قال الفاضل الشريف هذا
حصر لم يقع موقعه لاقتضائه ان يكون المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب
هو احد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بفعله في الموضعين
ليس كما ينبغي وقد يجاب بان الواجب في الواجب المخير احد الامور لا على التعيين قوله لكن
اذا اختار واحدا منها صار هو الواجب بالنظر اليه والفرق بين هذا وبين قول من
قال الواجب ما بالنسبة الى كل احد شيء اخر وهو ما يفعله كما سينقله الشارح انهم يقولون
ابتداء ان الواجب فيه بالنسبة الى كل واحد ما يفعله ونحن لا نقول كذلك بل نقول
ان الواجب احد الامور لا على التعيين فاذا اختار واحدا منها يتعين للوجوب بطريق
الضرورة ولهذا قال فيصير هو الواجب بالنسبة اليه ولم يقل فيكون وكذا الحال في قوله
ويتعين بفعله في الموضعين قوله وفي هذا اشارة اه اي فيما ذكرنا من انه ليس للعبد
ولاية التعيين بل له الاختيار فيتعين قوله فهلا بان يؤدى اه اي فعلا لان الصوم فعل
انشاء الضمير كما لا يخفى قوله الا بتكلف وهو ان يقال المراد بالدخول ههنا الدخول على
وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعي مقارنا بجميع اجزاء النهار بحيث
لا يكون ازيد ولا انقص منه وظاهر ان الدخول في التعريف بهذا المعنى يقتضي المعيارية
قوله وقد يقال انه اذا كان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلث من اول النهار
الى اخره يكون اول النهار اه معيارا بلا تكلف ومعنى قوله ظرفا للوقت داخل في تعريف
الصوم ان الوقت المبتدا من الصبح الى المغرب لا مطلق الوقت ليتم المقصود قوله ومثل هذا
الكلام اه نوقش فيه بان المدعى سببية الشهر والدليل انما يفيد سببية شهوده وهذه مناقشة
واهية للاجماع على ان السبب انما الوقت والخطاب بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه

في قوله فمن شهد منكم سبب الوجوب فليثبت الواجب هذا ثم شهود الشهر اما بمعنى ادراكه فيكون
الشهر هو المفعول به واما بمعنى الحضور والاقامة فيكون ظرفا والاول قول كثير من النحاة
والثاني اختيار صاحب الكشاف ويرجح هذا بان المقيم والمسافر كلاهما شاهدان الشهر بمعنى
ادراكه مع ان المسافر لا يجب عليه الصوم الذي يجب على المقيم اعني من غير رخصة في الافطار واذا
جعل الشهر ظرفا والشاهد بمعنى الحاضر المقيم لم يتناول المسافر فلم يحتج الى التخصيص كما احتيج
الى تخصيصه بنص المقيم فالشهر على الاختيار فان تقليل التخصيص اولى قوله عند صلوحها
لذلك لفظا في قوله اي للاختيار اه يدل على ان هذه الزيادة توجيه كلام المصنف وتقييد
اطلاقه لا اعتراض عليه وقد يقال المماثلة لهذا الكلام لا تختص بكون المبتدا موصوفا
بل ينبغي ان يكون الخبر حكما من احكام الشرع من الايجاب او التحريم او ما عاثلهما ومع لا بد من
كون الصلة صالحة للعلية فلا يحتاج الى تكلف القيد المذكور قوله صوم رمضان اي
شهر رمضان لان العلم المجموع نص عليه في الكشاف قال لكن اصحاب الشافعي ذكر رمضان
بدون ذكر شهر مكروه كما يقال جاء رمضان وان كان هناك قرينة تصرفه كما يقال
صمنا رمضان فغير مكروه وذهب اصحاب مالك الى انه مكروه مطلقا وفي حديث البخاري
اعني قوله عم من امن بالله ورسوله واقام الصلوة وصام رمضان كان حقا على الله ان
يدخل الجنة احتجاج عليهم لاختصاصها الكمل فيه تسامح لان متعلق الصفة المطلقة كمال
اختصاصها لا كونه اكمل قوله وذهب الامام السرخسي ويؤيده قول الامام السرخسي انه لو كان
اول جزء من كل يوم سببا للوجوب لم يكن الايام معيارا للصوم لان سبب الوجوب خارج
عن محل الاداء لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذلك الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون
كل يوم معيارا للصوم والاجماع منعقد على خلافه فان قلت تقدم السبب على المسبب لا يلزم
ان يكون بالزمان بل يكفي ان يكون بالذات ولهذا ذهب بعض المشايخ الى ان سبب الوجوب
بالجزء الذي يلاقي الاداء قلت وقد عرفت جوابه في تحقيق قوله ويليه الشروع قوله
هو الجزء الاول منه وهو الجزء الاول من الليلة لا الذي فيه سببية الليل لا يقتضي جواز
الاداء فيه فعبارة سبب الوجوب على هذا كونه بحيث لا ينفصل من اجزائه شيء يسع فيه
غيره من جنسه فلا ينافيه كون بعض اجزاء الشهر كالليالي فاضلا عنه قوله كمن اسلم
في اخر الوقت فيه بحث لان اخر الوقت انما في الصلوة بالذات فانه جزء منه وقتها والكلام

يجز فيه لعلة العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه
اجزاء الوقت سببا جواز كون الليل سببا ويمكن ان يدفع بانه كلام على السند الاخص
قوله بل فيحق اداءه اه قيل قول المص حيث جعل سقوط وجوب الاداء لصيرورة رمضان
كشعبان ينفي عما ذكره الشارح لدلالته على ان المسافر اه في حق وجوب الاداء ويجوز
ان يكون ضمير في حقه راجعا الى وجوب الاداء فيكون صح اظهر ويكون معناه في حق
وجوب الاداء كشعبان بالنسبة الى المسافر قوله لانه لم يبق معنى فرض الوقت فيه بحث
لان كون رمضان بمنزلة شعبان انما يتحقق باعتبار سقوط وجوب الاداء الا باعتبار
تحقق الاعراض اللهم الا ان يقال سقوط وجوب الاداء مبني على الاعراض بدليل انه
لو شرع في صوم الفرض يتوجه الخطاب ويثبت وجوب الاداء قوله ويخاف منه ازدياد
المرض كالحميات المطبقة ووجع العين والراس وغيرها فانه يتعلق برخصة حتى هوذا
المرض لخوف ازدياده ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج اما فيما لم يجز كفساد
الهضم والمبطون فيتعلق برخصة بحقيقة العجز الذي يمنع المريض على الصوم لدفع الهلاك
فاذا صام ظهر عدم عجزه وفات الرخصة فيلحق بالصحيح قوله بالفعل في محل معين
في العبارة حزازة لان الضمير في كان ولكنه ووجد ويقع راجع الى الفعل فلا
يبقى لقوله لان الاجزاء في العبارة ان يقال انه قوله اذا تعلق بالفعل احتى يكون
الجملة الشرطية جزاء الثانية ووجه الصحة ان يجعل الضماير راجعا الى الامر بحوزا وانه
كان ما يتحملها من الافعال وغيرها صفات الفعل الذي هو متعلق الامر حقيقة قوله
يجب ايجاده نسبة الايجاد الى العبد غالبا لا قاعدة المعتزلة فيعني ان يحمل على
المساهلة قوله فعلى اي وصف وجد يقع عن المامور به اي سواء قصد او لم يقصد
قوله كرد الوديعة والغصب فانه يجب على المودع والغاصب ويقع فعله من جهة ما
استحق عليه حتى يخرج عن عهدة الضمان سواء قصد به اداء ذمته عن العهدة ام لم يقصد
قوله وقيد الاخيرة لا يخلو عن التقييد لزيادة مناسبة بمحل الخلاف والا فالاجزاء
المشترك ايضا يصلح نظيرا فان الخياطة الحاصلة من الخياط المستاجر في الثوب المعين
يكون معينا من جهة ما استحق عليه من غير اشتراط نية انه من جهة ما استحق عليه قوله فلنا
المراد به متفرقة اذ يجوز ان ينفق الفقير بعض تلك الدراهم المؤداة على نفسه فلا يلزم

ايتاء الزكوة للغني اذ المراد الهبة متفرقة على الفقراء قوله اذ الكلام اه قيل فيه نظر لان
ما ذكره في مقام المستدل لا على من يعاه فلا يجوز بدليل هو ليس بقابل بصحة فالظاهر اللائق
بقولنا عدمه ان يقال في الفرق بين ايتاء ما في ذمته الى الفقير بنية الزكوة وبين هبته اياه
حيث لا يصح الاول عنده فيخرج خلافا لعلمائنا الثلاثة ويصح الثاني اتفاقا ان التمليك يعاده
المملك عنده فلم يوجد صرف الزكوة الى الفقير ولنا الهبة فلا يشترط فيها الا اعطاء للفقير
وعلماؤنا قالوا الغناء حكم الاداء فيعقبه قوله فظهر بما ذكرناه اه ظهر مما ذكرنا في
الجواب عن دليل زفر انه الاعتراض الذي اورده من قبل زفر انما نشاء من عدم العلم بمعنى
الكلام محققا فان الكلام في ان الفرض يكون جبريا الا ان الامساك يكون جبريا اذ كونه
الفعل في نفسه اختياريا لا يقتضي كونه عبادة كالوضوء بغير عبادة بقصد التقرب
لا التبريد قوله عبارة يصلح بالراء المهملة اي الثابت في المبسوط لفظ يصلح انه يكون مجازا عن
الصدقة وفي بعض النسخ بالدال والفاء الانحراف عن الناسخ ولعل المراد انه لا يتعذر جعلها
مجازا عن الصدقة لتايد دفع القياس لانه بعد ذلك محتاج الى النية بتعين النفل عن الفرض
اذ التمييز من جهة العبد فلم يبق الا ان يكون من جهة الشرع وهو علي مذهب زفر
والجواب انه يجعلها مجازا عن الصدقة لوجود النية للعبادة غاية ما في الباب
انه يكون مشتملا على وصف كونه نفلا وذلك يسقط استحسانا وليس من ضرورة سقوط
الوصف سقوط الاصل ورد بانه لا يلزم من اصل النية في الزكوة كاف والاصوب ان
يقال صاحب النصاب اذا وهب من الفقير بري ذمته سقوط الاداء لا اصل يجب عليه
صفة لا يبقى بدونها والزكوة واجبة بصفة اليسر فلا يبقى بدونها وبراءة الذمة سقوطها
لا يحتاج الى النية وانما المحتاج اليها ما يكون بطريق الاداء قوله وتعيين المحل الذي
الجواب عن قولنا اطلاق النية بعد تعيين المحل للفرض تعيين وقد يدفع بان القصد
الى التعيين في المحل باصله ووصفه ينفي الحجر في الاصل والوصف اذ الوصف الاجوه
لم يوجد الا الاصل حتى يحتاج فيه الى قصد اخر ينفي بالحجر وفيه تامل قوله واما تادي
الفرض اه جواب من جهة الشافعي عما يقال يلزم عليه الحج الفرض حيث يتادى بمطلق
النية بالاجماع وبنية النفل عندنا قوله على خلاف القياس اي ثبت على خلاف القياس بدلالة
نص وهو ما روي ان النبي عم سمع رجلا يلبي عن شبرمة فقال عم ومن شبرمة قال

اخ لي او صديق لي فقال نعم انحجت عن نفسك فقال لا قال حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة
فامره ان يحج لنفسه بالاحرام المنعقد لغيره مع تجويزنا نية الفرض بنية النفل لجهده دلالة ولا
يمكن الحاق الصوم بالحج لان امر الحج عظيم الخطر لا يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم
في معناه قوله كما اذا كان في الدار زيد وحده فيراد به الواحد في الجماعة انما ينال
باسم جنسه اذا كان موجودا ورد بما الحي فيه انما يوجد بتخصيصه فكيف ينال باسم جنسه
والجواب انه كونه معدوما لا يمنع من ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع
في الوقت لا يمنع ان ينال باسم جنسه بجنسه دفعا للتحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا
تحصيلا فهو موجود شرعا او نقول معقولية كالنية للنيل فوجوده الخارجي
غير لازم قوله قلت اه قال الفاضل الشريف المطابق للمقام بالنسبة اذ لا يبنى اسم
الجنس على الضم في الذم الا بعد المقصد به ونعت بعينه قوله دليله فيبطل اصل تحريمه
في الصلوة اذ بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل فينبغي ان يكون في الصوم كذلك
دفعا للتحكم واجيب بان هذا التجويز انما يكون على اختيار المختص بالفرق فلان الوصف
في الصلوة كالفصل الممنوع لكون الوقت ظرفا لها لا معيارا لها حتى يسع فيه النوافل و
غيرها بما يخالف فرض الوقت بحسب الكم كما في المغرب او الكيف كما في الفجر بخلاف الوصف
في الصوم فانه كالفرض والوقت معيار له لا يحتمل فيه صوم بحسب الكم والكيف واذا
كان الوصف كالفصل الممنوع فبانتفائه ينتفي الجنس لجهة فيبطل اصل الصلوة ببطلان
وصفها واعترض عليه بانه بناء على ان الفصل علة للجنس واذا كان الفصل وصفا يحيل
ذلك لان الوصف لا يكون علة للموصوف ويمكن ان يجاب عنه بانه لما ثبت التفاوت بين
الوصفين جعل الوصف الاول كالفصل ممنوع بخلاف الباب وهذا القدر كاف في شبهة
الفرق بينهما واعلم ان المسئلة الخلافية متصورة فيما اشك في اليوم الاول من رمضان
فنوى نفلا او واجبا آخر ثم تبين انه منه والا فالتعرض لتعيين ان الامر انتزع بالصوم
يخفي عليه الحكم كذا الرواية قوله ونيجاب اه حاصل التزام صحة الجزء في وصف العبادة
بناء على ان الفرضية ليست بفعل العبد وفيه بحث لا يقتضي تادي كل فرض بنية اصل
العبادة فالصلوة لا يشترط في فرعها فرضها تعيين النية وهذا قول لم يقل به احد
قوله لا يقال اه معارضة والجواب من باب الترجيح قوله وبان في الاجزاء متعين لانه وقت

وقت الشروع في الصوم حيث لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة الساعة وهو مع ذلك وقت نوم
وغفلة بالنظر الى عامة الخلق قوله انا لا نجعل النية المتاخرة اه اعترض عليه بانه ان اراد
انا لا نجعلها متقدمة حقيقة فلا يدفع استدلال الشافعي لان مراده ابطال جعلها متقدمة
حكما كما دل عليه قوله لان الشيء انما يعتبر حكما اه وان اراد انا لا نجعلها متقدمة حكما فغير صحيح
نفسه لان التحقيق التقديري الذي ذكره عين التقدم الحكمي على انه يخالف بقوله الآتي كما ان
المتقضي يجعل كالباقي اه فالتقرير الموافق لكلام المص ان يقال ان حاصل كلام الشافعي ان النية
لا يقبل التقديم لانه انما يكون في الاستناد وهو لا يتصور الا في الامور الشرعية والنية امر
وجداني لا شرعي ثم يقال وحاصل الجواب انا لا نجعلها متقدمة بالاستناد بل بالقياس على النية
في الليل فانها انما اعتبرت مع عدم مقارنتها للشيء من الامساكات فلان يعتبر المقارنة بالكثير
الامساكات اوجب وانت خبير بانه مراد الشارح لا يجعل النية المتاخرة متقدمة استنادا و
الاحتياج الى اعتبار الرجوع فهو يجعل المعدوم محققا تقديرا فيؤل الى ما ذكره
المعترض من التقدير قوله كما انه نية اه قيل قياس النية المتاخرة على المتقدمة ليس بصحيح لانا
نجد من جنس العبادات ما يجعل فيه النية المتقدمة متاخرة كما في الصلوة فانه اذا احضر
به النية وقت الوضوء ثم لم يحضر بعدها ما ليس من جنس الصلوة وشرع فيها يعتبر
بتحضره وقت الشروع فيها يجوز وكذلك في الزكوة اذا نوى عند العزل مقدار الواجب
ولم يحضره وقت الاداء يجوز واما جعل المتاخر متقدما فلا وانت خبير بان ما اعتبرنا المتقدم
موجود تقديرا لانا جعلنا المتاخر متقدما وذلك لان الاعتبار متحقق في المقيس عليه وفيما
ذكر من الصور قوله بالنية المنفصلة مع الاشتغال باعمال اخر منافية للصوم كالاكل و
الشرب والوقاع قوله فلهذا اه قال الفاضل الشريف لا يخفى ان هذا الجواب اعني الاول من
الوجوه الثلثة عين ما اوردوه بقوله وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة
متقدمة اه انتهى يعني ان فيما ذكره مصادرة لان ما اوردوه بقوله وحاصل الجواب
اه كان نفس الاشكال الذي ذكره بقوله فان قيل اه فذكر من الاشكال بعينه في جواب
مصادرة لا يخفى قوله وايضا لا يجعل الاقران اه وبهذا يخرج الجواب عن تمسك الشافعي

الصوم بالصلوة بانه قياس مع الفارق فان الصلوة مركبة من اجزاء مختلفة والنية المقارنة
ببعضها لا يكون مقارنة بالآخر بخلاف الصوم على انهم جوزوا تاخير النية في الصلوة
الا انهم اختلفوا فيه فقيل الى الثناء وقيل الى ما بعده وقيل ما بعد الفاتحة وقيل
الى الركوع وكان الكرخي اذا ذكر هذا لا يرتضيه ولا يدفعه كما ذكر في المبسوط قوله وايضا
اي يعطى ان الاكثر بمنزلة الكل في كثير من الاحكام فلا يرد ان تحقق العبارة ان يقال للكل
حكم الاكثر قوله والطاعة قاصرة فيه بحث لان المناسب لقصور الطاعة كمال النية
لتكمل فكيف يناسب ان يكتفى فيها بالنية التقديرية ويمكن ان يجاب بان معنى كلامه
ان كمال النية اذا حصل فيما هو طاعة كاملة وهو اجزاء الصوم المصادفة لوقت
قوة الاشتهاد وهو الضحوة الكبرى كملت تلك الاجزاء عبادة فنوى كمالها الى اول
الوقت وان كانت الطاعة فيه قاصرة لعدم التجزي في الصوم كالا كعدم التجزي في صحته
وفسادا قوله وفي التاخير فيه بحث لان الاصل ان ما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها
ولا يتعدى محلها فكان الواجب ان يختص جواز التاخير بيوم الشك وبما اذا نسي
او نام او اغمي عليه فلم يعمهم جوازه واما نحن بمحافظة وقت الصبح فعام فعم جوازه
التقديم ان يعتبر عاما فالاولى في الجواب ان يقال الضرورة المجوزة لتقديم
النية ليست بعينها بل مجوزة للتاخير ايضا بل اوجبت يوجد حقيقة النية متصلة
بالعبارة في التاخير حقيقة والنية المتقدمة انما يعتبر اتصالها تقديرا قوله مختصة
بالبعض يعني الناسي والنائم والمغمى عليه قوله وبعض الحيان كيوم الشك قوله ليست
من النادر لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو امر غالب وقد يشتبه رأس
الشهر وهو امر معتاد وقد تطهر المراة من الحيض ولا تشعر الا بعد انفجار الصبح وكذا
الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم ذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم في الليل
ولا يعلم وجوب الصوم عليها الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بين التقديم
والتاخير في الحاجة واندفاع الحرج وجب الحاق التاخير بالتقديم كيلا يؤدي الى
الحرج المدفوع بالنص قوله الثاني اعلم انه قيل الاقرب ان يجعل قوله ولان تعين صيانة

صيانة الوقت ان وجها آخر لضرورة التاخير لا دليلا على صحة الصوم المنوي نهارا
اذ القول بان تلك الضرورة تعين دليل الصحة فيتحد المآل مدفوع بانه يكون وجه ضرورة
التاخير في يوم الشك دليلا ثالثا لتلك الصحة فلا معنى لعوده اذا اقام الدليل فتدبر قوله
لان الاقل بمقابلة الاكثر اعترض عليه بان الثلث والربع يقومان مقام الكل في بعض
المواضع واجيب بان ذلك بالنص ولا نص هيهنا قوله المختار اعترض عليه بان الشافعي هذا
المختار انه يخالفه ما ذهب اليه في الفرض من فساد الجزء الاول الواقع بلا نية وكذا جميع
جميع الاجزاء لعدم التجزي صحة وفسادا واما ما نقل الشافعي عنه فلا يقتضي ذلك لوقوع
الصوم في زمان هو مقرون بالنية لانه قال النفل واسع لانا نقول الاحتياج في
النفل الى وقوع النية في اوله لعدم تعين الوقت له كما في الفرض لتعين الوقت
له قوله لكي يتأدى بنيته واجب آخر الظاهر ان يكون المراد بالواجب الآخر قضاء رمضان
مثلا او صوما شرع فيه فقصد ان يتم او الافضل تناول الصوم الواجب على النذر لو مع
اشكال وهو ان ذلك ايضا حق الناذر لا حق الشارع فينبغي ان يجوز النية عنه
قوله ولا يؤثر فيما هو حق الشارع اعترض عليه بان التعيين وان كان بفعله لكن
باذن الشارع في ذلك اياه حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب
الشرع ايضا كما لو عين بنفسه واجيب بان اذنه مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد فلا
يتعدى الى حقه قوله لانا نقول انه قيل فيه تسليم ما ذكر في السؤال من عدم شرطية الوقت
في القسم الثالث وليس كذلك لان الملاحظ في المفهوم لا يقتضي الجزئية بل قد يكون
بالشرطية فالحق ان الوقت في القسم الثالث شرط ايضا غير ان الوقت المعين شرط للمنذور
المعين والوقت المطلق شرط للمطلق قوله قلت حكم ابو يوسف اعلم انه يأثم عند ابي يوسف
بالتاخير لكنه اذا ادى في عمره يرتفع الاثم وعند محمد لا يأثم بالتاخير اذا لم يؤد في عمره
فيأثم نص عليه الصدر الشهيد في مختلفه فان قيل فعلى هذا يرتفع فائدة الخلاف
لانه اذا لم يؤد في السنة الاولى فلا خلاف اما اذا ادى في عمره او لا فان ادى لا يكون
اثما عند الموت اجماعا وان لم يؤد يكون اثما اجماعا قلنا فائدة الخلاف انه اذا لم يؤد
في السنة الاولى يسقط عدالته عند ابي يوسف حتى يترتب عليه احكام الفساق في الشهادة
والقضاء وغيرهما فقد نص في الكشف القنوي ان الذي اخر الفرض بلا عذر يبطل عدالته

ويرغب في الجهاد كما روي عن النبي عليه السلام انه حج سنة عشر من الهجرة وبُني فرضيته في سنة تسع منها فكيف يقول
بانه لا يجوز تأخيره عن العام الاول وانه يأثم به ويمكن ان يجاب بان تأخيره عليه السلام لاشتغاله بامر
الحروب وتقوية الاسلام وربما يعلم باعلام الله تعالى انه يعيش الى ان يحج ويعلم الناس مناسكه
فلا يقاس به غيره قوله ليس كما ينبغي قال الفاضل الشريف فيما ذكره كما ينبغي لانه صرح
بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان تأخيره بالمعاد وليس هو بمانع فكان هذا
بيانا للمقتضي ونفيا للمانع قوله وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام طعن في قوله
النص وهو غير مذكور فيه ويجاب عنه بان مراده من النص عدم الذكر مفصلا كما في اصول شمس
الائمة لا عدم الذكر مطلقا قوله فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضيا فان ما ثبت بطريق الاقتضاء
لا يجوز ان يكون اصلا لما اقتضاه كما في ان السيد لو قال لعبده تزوج اربعا لا تثبت
الحرية اقتضاء لان الحرية اصل لحل تزوج الاربع قوله وقيل انه اجيب عنه بان الامام
الشافعي والعراقيين من الحنفية ذهبوا الى ان الكفار مخاطبون بالعبادة مأمورون
بادائها فصح الترجمة بما ذكر غايته ان الخلاف فرع على خلاف آخر وهو انه هل يشترط في
التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل وبالجملة عدم صحة الصلوة عن المحدث
وهو كافر لا يقتضي عدم وجوب الاداء عليه بانه يسلم ثم يؤدي وعلى تقدير التسليم فالخطاب
لازم لمن يقول بانا على من يستقل قوله وبحث فيه قوله بل الترجمة انه قيل ان علم
ما يرد على الاول فان من لم يخاطب بفروع الايمان كيف يخاطب بالتوصل اليها قوله
وقد يقال ان ترجمة فيه بحث لان ظاهر هذه الترجمة يشعر بان هذه المسألة باقية على
الخلاف وليس كذلك بالاجماع اذ لا خلاف في ان مثل الجنب والمحدث مأمور بالصلوة
على ان هذا على تقدير صحته ان الجماد كر لمصحف لا وجه لقولهم هذا دون ذلك قوله في
حق المؤاخذة في الآخرة قيل من قال بعدم الخطاب في حق وجوب الاداء كيف يقول بالمؤاخذة
في الآخرة اجيب بان اصل الوجوب ثابت في حق الكافر اذ هو بالقدرة الممكنة التي يثبت
بسلامة الاسباب والآلات فهو اذن كمديون مطالب بدين حتى مات لا يسقط عنه الدين
كذا هذا فيؤاخذ به في الآخرة فان قيل ما سبب مؤاخذة الكافر جعل نفسه باختياره الكفر
مخرجا عن اهلية المطالبة فان الكفر من العوارض المكتسبة بخلاف المسلم فانه الذي وجب
عليه الحق هو الحق الذي اخرجه عن اهلية المطالبة فسقطت من جهة صاحب الحق فلا يؤاخذ

يؤاخذ في الآخرة فليفهم هذا الفرق قوله لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء قيل هذا
انما يصح اذا ورد في حق الكافر امر صريح بالعبادات وليس كذلك فلا لما اختلف لكونهم مخاطبين
بها واجيب بانه يكفي الخلاف فيه ورود الاوامر المطلقة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
فانه امر معنوي وان كان بصورة الخبر لتحقيقه الخلاف انهم يدخلون تحت هذه الاوامر
ام لا قوله ما يحتمل السقوط اصلا فيخاطبون باداء وقال قوم هم مكلفون بالنواهي
لانهم اليق بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر قوله فالآية تمسك به العبارة في عادات النسخ
بالقادر فلا يخفى ان الظاهر الواو فليتأمل قوله ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل قيل في قوله
شمس الائمة عن ائمة التفسير وكفى بحجة قوله كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما الظاهر انهم
لم يتركوا التكذيب لا للتنبيه بقرينة قوله في جوابه وترك التكذيب انما يحق اذا كان الفعل متصلا بكذبه
كما في الآيات المذكورة فيه بحث لانهم كذبوا بعد ذلك بعد هذه الآية انظر كيف كذبوا على
انفسهم قوله لا يكون الاخبار على الترتيب فيكون معنى الآية لم يبق كما ينبغي من المصلين
قوله وهو من باب العمومات الواردة على المؤمنين دون الكفار ولا ثم نفع خلاف وبالجملة الكلام
في ان تلك العمومات هل هي متناولة للكفار قوله للنفس الفرضية فيه بحث وهو ان الفرضية اذا
كانت ثابتة قبل الشرط وهو الاجابة ينبغي ان يثبت الاعلام ايضا قبل ذلك ولا يلزم تكليف الغافل
فلا معنى لتعقيب الاجابة وبالجملة عدم الاعلام على تقدير عدم الاجابة يستلزم عدم الفرضية
لان اعلام الفرض فرض على النبي قوله لتحصيل شرائط الثواب فيه بحث لان الخطاب الذي هو سبب
وجوب الاداء انما يتوجه عليهم عند عدم امكان وقوع الاداء لما عرفت من ان الاداء اذا
لم يتصل الجزء من الوقت انتقل السببية الى الجزء الآخر الذي يضيق عن الاداء حتى لا فالغرض وهم
ح ليسوا بقادرين على تحصيل شرائط فكيف يقال انهم يثابون ان حصل الشرائط ومعلوم انه
لا وجه للفرض المحض والجواب انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت يطالب
بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه يأثم لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء عند زفر لجماعة بعده من
الاجزاء اذ لو انتقلت والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما لا يطاق ونحن نقول
بالانتقال لان المطلق يحقق الوجوب في الذمة فيلزم القضاء لا الاداء فلا يؤدي الى
ما ذكر قوله وايضا منقوض بالاعادة قال الفاضل الشريف اجيب عن هذا النقض بان الايمان
ضد الكفر ولا يجتمعان واذا جاء الحق زهق الباطل فتعين اهلا لنيل الثواب بذهاب الكفر

بخلاف العبادات فانها ليست منافية للكفر فلا يصير اهلا لنيل الثواب بمجرد حصول العبادة ما لم
يترك الكفر قوله فكيف يثبت شرطها اي كيف يثبت وجوب شرطها الطاعة قوله في الجواب بل يثبت
وجوب الايمان قوله لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع قال الفاضل الشريف فيكون ثبوت وجوب
بالعبادة لا بالاقتضاء ولا يخفى ان هنا لا ينبغي الاقتضاء بل الحق ان يقال يثبت وجوب
بالعبارة والاقتضاء فلا فساد فيه لو لم يكن العبادة لزم المحذور انتهى ويمكن ان يقال معنى
كلام المص لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع فقط بل يثبت استقلالا ايضا فيوجه جواب الشارح
الى ما قاله الشريف قوله بل التحقيق معنى العقوبة قال الفاضل الشريف لا يخفى تحققها فيهم من ترك
الاداء لو توعد بليغ من اخراجهم عن اهلية الثواب وبتنزل الملم بالمرض يستقيم لانه اسوء حال المريض
الذي يموت بترك الوذات فحصت تغليظ النص قوله مستغني ودوام الكفر فلا يستاهل المرتب
عذابه قوله واما الجواب قال الفاضل الشريف هذا الجواب ليس بصحيح اذ ليس المراد بالواجب الا
ما يواخذ على تركه فالمواخذة ملزوم الوجوب وقوله في الجواب الثاني بل هو محض الشرع
يتادى على فساد هذا الجواب بل الجواب هو الثاني انتهى وقوله في الجواب الثاني بناء على
ان العبادة في قوة الملازمة والعاطفة في بكون ما له هذا الجواب منع بطلان الثاني كما ان
مآل الجواب الاول منع الملازمة ووقع في بعض النسخ بدل واو التعليلية ولا يخفى ما فيه
من الركاكة لان اول الكلام صريح في منع الاستلزام والتعليل المذكور لا يصلح تعليلا له قوله اذ
لا اثم المواخذة على ترك العبادة قيل لا وجه لهذا المنع لانه ظاهر الآية الكريمة يعني على كل
وهذا السند مع الحصر يستفاد مني قوله دلنا المواخذة على المخالف لغة نعتاد والآية تمسك
للقائلين بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا قوله سقوط تعلق الخطاب في حق الموداة
اي اداء المصلي للصلوة مثلا انما هو لاجل ان سقط عنه تعلق الخطاب في حق كونه سقوطه
منافية لصحة الاداء عنده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء في الصلوة المذكورة قوله
بل هو بتحقق ان الخلاف ثمرة فيه نظر لان هذا التحقيق لا يتوقف على ذكر عند ناقلها الا في
عدم ذكره لا يرام تحقق الخلاف فيما ذكر جريا على العادة فتدبر قوله والحق فتقول لم انهم مخاطبون
بالايمان فقط ثم هذا انما يرد اذا كان مراد القائل انهم مخاطبون بالايمان فقط انهم غير
مخاطبين بما سواه مطلقا وليس كذلك بل معناه انهم غير مخاطبين بالعبادة لان المراد
بالشرائع ههنا هو العبادات لا غير قوله لانا نقول قيل هذا الجواب غير مرضي لان القضاء

القضاء مسقط عن المرتد بهذه الآية والقضاء نفسه ليس بشيء وان كان في تلك الحال الداخل
الوقت اثم فالجواب الصحيح انه ليس بما سلف لان الشهر باق والصوم ممكن فيلبني سقوطه عنه
الابان بتعلق الوجوب عنه بالردة فاذا رفع الكفر الطاري ما يجب قبله فلا بد من رفع
وجوب اداء ما لم يجب عليه اولى قوله وقد يقال انه قيل في الجواب ان الباطل من حيث هو
عمل هو ثواب فيه لا الجزء والحكم ولا يلزم منه سقوط المنذور عنه وايضا احباط الردة النذر
من حيث انه عمل معتد له فاتها العمل فكيف يتوجه الخطاب معه او توضيحه ان الآية لما دلت على انهم
غير مخاطبين لقوله تعالى وليوفوا نذورهم دلت على عدم الخطاب بسائر الشرائع اذ لا قائل بالفصل
وبذلك يجاب عما انه لا يلزم من عدم الخطاب بالردة عدمه بالكفر الاصلي ويمكن ان يجاب بمنع دلالة
الآية الكريمة اعني قوله تعالى فقد حبط عمله على عدم المخاطبة بايجاب النذر بل على المخاطبة باحباطه
قوله وهو قول العامة يحتمل ان يكون العقد على المعنى المصدري وان يكون بمعنى المعقود
كما سبق في الامر وهذه المعاني الاصطلاحية للنهي واما معناه اللغوي فهو المنع ومنه النهية
للعقل قوله او طلب كفه اشارة الى ان المطلوب بالنهي طلب الكف عن الفعل لا عدم الفعل لانه نفي
من الازل فلا يكون مقدورا للمخاطب فكيف يتصور طلبه منه وقيل بل هو عدم الفعل كما هو
الظاهر والعدم وان لم يكن مقدورا باعتبار تحصيله مقدور باعتبار ابقائه على حاله
بان لا يشتغل بالفعل باعتبار ان الشخص كان على بابه يشتغل به وبه يزيل استمرار عدمه ثم المراد
من الكف الصيغي ظاهره كف عن الزنا مثلا ويحقق التفصيل في باب الامر فليستنبط منه حال
النهي قوله لما يتوقف على الشرع وهي بحلاوة قال في فصول البدائع الحسيات هي ما لا يتوقف
تحققه على الشرع وعلامة صحة الاطلاق اللغوي عليها حقيقة والشرعيات ما زيد في
حقيقتها اركان اشياء شرعا كانت معتبرة لغة ومنه يتضح الفرق بين مثل العمل والصلوة
اي لذاته او لجزئه في هذا التعبير بحث يستفاد مما ذكره الفاضل حيث قال واعلم انهم
لا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرفت ان حسن الفعل
وقبحه بالجهات يقع بل المراد منه ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك
المعنى زائدا على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع
الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة فان قلت لم لا يتعلق النهي بالقبيح من حيث هو قبح من الفعل
اعطى حكم الذات فقيل القبح الناشي منها قبيح فان قلت لو لم صحيح لا حاجة الى قوله او لجزئه

اه حاصل الاعتراض انا لا نم ان فعل العبد بدون اعتبار الشارع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة
فان الصوم مثلا اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة فكان
حرف النفي لمجاز لا حقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الا بدليل قو
وجوابه انه لا حقيقة اه حاصل الجواب ان اعتبار الشرع لا مدخل له في حقيقة الفعل الشرعي
كما زعمه المعترض نعم له مدخل في كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ لا حقيقة الصوم الشرعي
مثلا الا الامساك من الفجر الى الغروب مع النية قو وحاصل ما ذكرنا الى حاصل استدلال
الحنفية قو والجواب عن الاول اه حاصل بيانه اصل نظم الدليل بانا اخذنا في بيان الملازمة
الشرعي المعتبر وفي نفي اللازم الشرعي من غير قيد الاعتبار فاوهم ان الشرعي هو المعتبر سلمنا فنقول
المجاز ليس كذلك بل الشرعي اعم من المعتبر شرعا وح ان اريد انه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا
اصلا فالملازمة ممنوعة لان الشرعي اعم من الصحيح وان اريد انه لم يكن شرعيا معتبرا فانتفاء
اللازم مم وهو ظ قال في فصول البدايع والجواب عنه يغني عن الجواب الاول الذي اورده هناك
في صورة المرة على اصل الاستدلال ان الكلام في النهي عن الشرعي فان كان مجرد الصورة كما
هو المعتبر في الثواب باجتنابه والعقاب بارتكابه وليس كذلك لان الصورة بدون الشرايط
كصورة الصلوة بدون النية فكاستقبال وغيرهما والبيع مجردا بدون المال عبث وكذا لان
غرض النهي في الاتيان بالمجموع لا بمجرد الصورة والا لكان كل احد منا باشر كصوم النهي
الامتناعي وان لم ينعقد اسبابها وشرايطها بل ولم يخطر بالبال شيء منها وليس كذلك اجماعا
فلا يلزم الاثم بدون الطهارة وتسمية الملطخ بالصلوة مجازية وكذا النهي عن البيع في دعي
الصلوة ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم انتهى قو ليس معناه المعتبر قيل والا لزم ان يكون الوضوء
وغيره من شرايط الصلوة داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشروط
وذلك باطل بالاتفاق ظ انها شرايط الصلوة لا اركانها وقد يمنع اللزوم بان المعتبر هو المقيد
لا المجموع قو وعن الثاني قال الفاضل الشريف جسمان هذا بنوع الاختيار ويقدم الابتلاء
لانه اذا كان ممتنعا بهذا النهي لما يكون وجوده من المستقبل متصورا شرعيا اذ تصور الشرعي لا
يكون الا مشروعيته واذا فاتت مشروعيته امتنع وجوده الشرعي بالحالة فيبطل الاختيار ويسقط
الابتلاء ومعاد على موضعه بالبعض بان النهي ابتلاء كالامر والجواب ح تقرب الدليل فيما سبق بحيث
وجه لا يصح عنه الجواب بالجواب فكانه غفل عنها عما نقل ويجاب بضعفي الاستدلال الثاني

قو بمنزلة الفسخ فانه لا يترتب عليه الاحكام وهذا في الحسيات بخلاف النهي في الشرعيات فان الفسخ
فيها لا مكان الوصف لازم لا يلحق بالفسخ لعينه بل يترتب عليه الاحكام واما الفسخ لمجاوره فيترتب
عليه الاحكام فيها لكنه حرام في الاول ومكروه في الثاني قو بناء في الوضع الشرعي والفسخ الذاتي
لا يخفى ان التنافي انما هو بين الفسخ والوضع الشرعي الحسي مطلقا فكانه اراد بذلك او بني الكلام على
ان الوضع الشرعي بحكم مقصود يستلزم الحسي قو لكنه لا ينعقد بوصفه لعدم الدليل بنه بحث اذ
يلزم على تقدير انتفائه بالوصف تحقق الصحة بحسب حيثية او جهة فيكون الفعل المذكور
صحيحا باصله دون وصفه فلا معنى للنهي مع ان الكلام في الفعل الشرعي المنهي عنه فالصواب ان يقال
لكنه ينعقد بوصفه لعدم الدليل على ان الفسخ لعينه وهو الموافق لقول المص وعندنا يقتضي
الفسخ لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للفسخ لعينه فليتامل قو
متصور الوجود اي وقت لانه نهى عن الفعل وهو المستقبل كما هو المعتبر في وجوب تصور الامتثال في
المستقبل وبهذا قال البحث لو اقدم عليه لوجد فيجيء على اصل الوضع من المعاني اللغوية قال الفاضل
الشريف فعلى هذا يلزم ان لا يحمل من نية الا بنظر الحال النهي يحمل على المعاني اللغوية
وهو خلاف مذهبكم انتهى يعني ان النكاح في اللغة الوطي وقال الامام الغزالي من الشافعية فيلزم
ان لا يحمل اه ويرد نقضا على الغزالي انه لو امسك حمية وعدم طعام لا يكون مرتكبا المنهي عنه
بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوي فعلم ان المنهي عنه هو الامساك الشرعي كما ذكرنا قو ولما
ما يقال لو كان المنهي عنه المعنى اللغوي فلا نهي اذن عن الصوم الشرعي فينبغي ثابتا فليس بشيء
لان الشرعي يستلزم اللغوي والنهي عن اللازم نهي عن الملزوم قو وهو القطع اه قيل
وايضا الطلاق كل فعل نهي عنه انما يعتبر امكانه بالنظر الى جانب الحس او عقلا او شرعا قو
عما سماه الشرع صوما وصلوة قال الفاضل الشريف يرد عليه ان النهي عن الشرعيات يقتضي
المشروعية فينبغي ان يكون الصلوة مشروعة للحايض في هذه الايام ولم يقل به احد وقد يجاب
عن ذلك الاقتضاء فيما اذا لم يرد دليل على ان النهي عن الفعل الشرعي قبيح لعينه وصوم يوم النحر
والصلوة في حالة الحيض ليست كذلك بل ما دل الدليل على ان قبحهما لعينهما لان اشتراط
الطهارة عن الحيض وغيره في الصلوة مثلا ثبت بنص على وفاق القياس قو وذكر
صاحب القواطع هو ابن المظفر السمعاني من اصحاب الشافعي وحاصل ما ذكره ان النهي راجع
الى الفعل المنصوص حسا لا شرعا فلا يحتاج الى الحكم الشرعي كما ادعاه الحنفية قو واعترض عليه

٥

فانه منسوخ بعين ولا نسلم انه نسخ اباذكم فان لابد من الصحة اجماعا ولكن لو قوله دعي الصلاة ايام
اقرائك ويدفع بان النهي فيهما مجاز عن النفي كما هو نقل عن صاحب البدايع قوله لا استدلال
فيل بجواز ان يكون استدلالا وتوجيهه ان الامر الشرعي قبل ورود النهي كان يجوز الفعل ويثبتا
للحكم والنهي ورد لمنع عن الفعل للاخبار بعدم اثباته بحكم نصاد معصية ويبقى اثباته بحكم
على ما كان الا بدليل يدل على انه لا يثبت الحكم وانت خبير بان هذا انما يدل على حاجة النهي الى ما ينفي الحكم
لا انه يقتضيه ادعوه المذكور في كلام الشارح قوله لانه يقول بالقبح الذاتي فيرد الاين لحق
بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم بالادلة الحنفية بل يريد ان النهي عنه لما لم ينفع حكما شرعيا عند الخصم
اشبه القبيح لذاته فجاز اطلاق القبيح لذاته عليه بطريق التشبيه والمجاز على المعدوم فوق الخصم
بالقبح لا ينفي بعد حصول الزام فيحث الحق والقبح قوله بل الفعل الذي يجي للامر ويقبح للنهي
هذا بناء على ان الشافعي اشعري المذهب وقال الفاضل الشريف ليس مذهب الشافعي كذلك وقد
سبق اتفاقي في بيان ادلته قوله ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية فعلم انه قائل
بقبح المنهي عنه اقتضاء النهي قيل وللشارح ان يقول ان معنى الاقتضاء الاستلزام والايجاب
لا المعنى المصطلح حتى يلزم تقدم المقتضي ولما في بعض النسخ بلفظ الاقتضاء الحج بعدم القبح
فيجب انقضاء كلام المص الى ان يحب ايقضاء قوله حاصل الكلام اي حاصل كلام الخصم الزهري وقد
يجاب بانا نختار الشق الثاني سوى استحقاق الثواب فان الصحة لا يقتضيه كما في الوضوء بلا
نية فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وكالصلاة بالرياء فانها صحيح مع عدم الثواب فيهما واما
ما عداه فلا خفاء في دلالته ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلاة التي تركه فيها
واجب سقط به القضاء حتى لا يجب اعادتها وان حصل الاثم بترك الواجب واما موافقة امر
الشرع فلانها يحصل بالنظر الى الوصف ولذلك لا يجب الاعادة بترك الواجب واما ترتب الاثار
عليه كالملك فلظهوره ترتب الملك على البيوع الفاسدة قوله فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا
عبثا فان قلت يلزم على هذا ان لا يصح النهي في الافعال الحسنة لاقتضائه القبح لعينه كما صرح
المص في اول الفصل فيلزم المحذور المذكور قلت القبح لعينه في الحسيات لا يجعل الوجود الحسي
حتى يكون النهي عبثا بخلاف النهي عن الشرعيات على ما زعم الشافعي من ان المنهي قبيح والنهي عنه
منسوخ قوله في الدار المغصوبة ذكر في الكشف ان الصلاة فيها حرام وكذا في الاوقات المكروهة
والمواطن السبعة وهي ما في رواية ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان يصلي في سبعة مواطن

مواطن المزابل والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق وفي الحمام وفي معاطن الابل وفوق ظهر بيت
الله كذا في المصابيح قوله لانه قال سقط الطلب عندها اذ قد سقط الطلب عند فعل المحرم
كمن سترت بحبينا حتى حرمه سقط عنه الفرض قوله واما الامر به بالذات فالنهي عنه بالعرض
اه فيه بحث وهو ان الصلاة حركة وسكون والشغل جزء منهما جزء الجزء والنهي عن الجزء يبطل
فيلزم ان يبطل الصلاة في الارض المغصوبة كما ذكره المتكلمون ويمكن ان يجاب بان المعتبر
في حقيقة الصلاة شغل ما ولا فساد فيه ولا فساد في كل صلوة بل في تعينه الحاصل بتعيين
متعلقه وهو المكان وفساده ايضا لا من حيث تعين المكان من حيث اتصافه بالتعدي وهذا
مما لا ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعيين مكانه بان يحتمه اذن مالكه او شغل ملك الخالصي
او الحسبة لله ولا يحل بمشروعية الصلاة في الاوقات المكروهة لان نقصان السببية قوله
ولتخص في هذا المحل قال الفاضل الشريف الاوجه ان يقول وقد ان تحصص المقام ليوافق مطلوبه
بيان اختلاف الجهة قوله بطلان ذلك قيل الحق في الجواب ان يقول ان كان داخلا فقبح الكل
بهذا الجزء الداخل وقضاء لذلك الجزء هذا خلف وما الجواب الذي فيه تسليم ان يكون القبح
الجزء وانه لا يكون بعد وانت خبير بان ما ذكره الشارح من قبيل ايضاء العنان قوله لانه يقتضي الحسن
لذاته لما سبق من المص تحقيقه في قوله والامر المطلق يتناول الضرب من القسم الاول فلا يخفاه
لما قيل ان الامر لا يقتضي الحسن سواء كان لذاته او لغيره قوله ثم لا خفاء ان ظاهر كلام المص
يقتضي ان يحمل الحال على تقييد الوصف اللازم بانه لا يكون من الشروط وقد يجاب بان ما ذكره الشارح
من قبيل اثبات المطلق بالمقيد فان الشرط هو مطلق الوقت والذي جعله وصفا لازما او
مجاورا هو خصوصية الوقت كوقت النحر ووقت طلوع الشمس مثلا قوله اي كالبيع بالربوا فانه
لا خلل في ركن البيع واهله ومحله لانه مبادلة المال بالمال بالتراضي وانما الفساد باعتبار الفضل
لعدم المساواة الواجبة بالحديث قوله وان فسد الربوا اه كلام المص يدل على ان المراد هو الاول
فينبغي ان لا يعدل عنه في توجيه كلامه قوله والبيع بالخمر فانه فاسد وكذا بيع الخمر بالعبد فانه
فاسد ايضا لان هذا بيع مقايضة فيكون كل منهما ثمنا لصاحبه كما هو حكم المقايضة فينعقد
البيع موجبا للحكم وهو الملك في محل يقبله وهو العبد ولكن لما فسد في الثمن موجبه وهو بلا
محل يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضه الحكم العبد بخلاف عقد الخمر بالدراهم فانه باطل
الدراهم تعينت للثمن بنفسها فتعين الخمر مبيعا وهي ليست بمحل العقد لان الشرع امر باهانته وفي تمليكه

بالعقد بخلافه مقصودا اعراض له ولا يجوز وبخلاف البيع بالميتة فانه باطل لانها ليست
بمال وكذا البيع بجلدها فانه ايضا باطل لانه ليس بمال في الحال ولا عرض ولا في المآل لانه لو ترك
كذلك تفسد وانما تحصل المالية فيه بصنع جديد وهو الدباغة فانعدم البيع فيه بالاتفاق
لانعدام ركنه وهو كون الثمن حتى لو دبغ فانه يجوزه لا يسوغ كذا نقل القاآني عن الترجيح
ويشكل على الاخير مسئلة ذكرها قاضيخان في فتاواه وغيره وهي رجل له غنم للتجارة تساوي
مائتي درهم فمات قبل الحول فدبغ جلدها حتى بلغ قيمة الجلد نصابا فتم الحول كان
عليه الزكوة فلو لم يكن قيمة قبل الدبغ كان بمنزلة هلاك النصاب في اثناء الحول ثم وجوده في
آخرها وهو غير موجب للزكوة حتى اذا كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا تساوي
نصابا فتم الحول لا زكوة فيه على رواية سماعة ويمكن ان يفرق بان الصوف الذي بقي على
جلد الشاة متقوم فبقي الحول ببقائه وفيما اذا تخمر هلك كل المال فبطل حكم الحول قوله
الشح والعصيان العطف تفسيري وقيل الشح البخل بالمبالغة قوله على ما ورد به الحديث
وهو قوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال قوله قال في رواية
الحسن عن ابي حنيفة في ظاهر الرواية يصح النذر مطلقا والفرق بينه وبين هذه المسئلة ومسئلة النذر في
حالة الحيض ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط
لادائه فلما علقت النذر بصفة لا يبقى معها اهلا للاداء لم يصح بخلاف النذر في هذه الايام
فان النهي وصف لها ولهذا الوصف في هذه الايام خرجه عن العهدة لانه انما يفتى بالافطار
فيها والقضاء في وقت آخر قوله لكنه يجب بعد فيه فانه النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي وان
كانت منعقدة مشروعة قوله انما ظهر اثره في النفل قيل عليه الفرق المذكور انما يتجه بالنسبة الى
النفل لو كانت الوقت سببا له لان الكلام فيه والنفل ليس بوقت واجب بالشروع لا بالوقت سبب
للنفل وذكر فيه وجهان الاول ما ذكر في الزيادات اذ ذكر كل زمان نعمة يستدعي شكرا فينبغي
ان يشتغل بالشكر الا ان الشرع رخص بعدم الايجاب في البعض فاذا نذر وشرع فقد اتى بما
هو العزيمة والثاني ان الوقت لما كان سببا للفرائض الحق النفل بها فجعل الوقت سببا له ايضا
لانه يجب بفعل العبد وهو الشروع والنذر وايجاب العبد معتبر بايجاب الشرع والوقت سبب
فيما اوجب الشرع فكذا فيما اوجب العبد قوله وفي الطريقة المعينية ان المركب اه حاصله ان كل
جزء من الصوم صوم وهو في تلك الايام محظور فايجاب المنهي يقتضي تقرير المحظور بخلاف

اخرى

اخرى وليس كل جزء من الصلوة صلوة وان كان عبادة والصلوة هي المحظور وفي ايجاب الجزء
تحصيل الطاعة وهي الاجزاء من الصلوة ومقتضيه وهي تحصل بعد تمام الصلوة التي هي مع
جنايته المؤدي الى البطلان وفيه نقضها ترك الطاعة والمعصية وابطال المؤدى فرجح جهة النهي
على الرفض وقد يقال هذا ليس بشيء فتحقيقه ان النهي عن الصلوة في تلك الاوقات لقبح التشبه
لعبدة الشمس في العبادة البدنية التي هي الصلوة لاختصاص هذه الاركان المسمى بها صلوة
بهذه الامة الشريفة واذا كان كل جزء عبادة تحقق فيه معصية بعض التشبه بهم فلا يكون ترجيح
لجانب النهي على هذا قوله اذ لا فرض في هذه الاوقات فيه بحث لجواز عصر يومه في الوقت
المكروه قوله في النص لا يجب القضاء وروى يحيى بن وليد عن ابي حنيفة انه يلزمه القضاء بالشروع
كالنذر قوله لقائل ان يقول له اجيب عنه بانه اذا لم يكن الوسيلة الا بقصد مخصوص اتصل بالمعنى
الحق بالصفات المركبة والوسيلة تكون بالاثر وكيف يكون صالحا لمخصوصه بالذات فيشبه ركنا
نعم لو انتقض على قوله لانه وسيلة ولم يذكر قوله لمقصود الورد الا عراض فليتأمل قوله ولا
يجوز مع عدم المنع فيه بحث لانه منتقض بالسلم فلذا من انواع البيع والثمن فيه موجود البتة
دون المبيع اللهم الا ان يخص السلم او يقال انه بيع المفاليس فجعل الاول في حكم المنع قوله لا يخفى
انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام هذا مذكور في بعض النسخ قوله ويتوجه انه بعد
تطبيق الاصول على الامثلة فصلها بقوله اما الربو واما البيع بالخمر وهذه كلها من
البيوع الفاسدة فنفى بعد ذلك لغوا ويمكن ان يقال هذا جواب سؤال مقدر ناشئ من
قوله لم يلزم من الصلوة مع قوله ملازمة اتفاقية وحاصله انه يقال ليس اللازم في البيوع الفاسدة
ايضا كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفي البيع فالملازمة لزومية وقيل لما ذكر الحكم وجه
الحكم بالفساد في بعض اقسام البيوع عمم بعده وقال واما البيوع الفاسدة فانما حكم بفسادها
لتضمنها مثل تلك المفاسد المذكورة في البيع بالربو والبيع بالشرط وليس مثل هذا ببعيد وفي الحق
ان العبارة الوضحة في هذا المعنى واما سائر البيوع الفاسدة قوله النكاح بغير شهود
في البطلان اختار كون النكاح بلا شهود باطلا لا فاسدا لما ذكر في شرح الهداية
المسمى بالنهاية ان فخر الاسلام ذكر في مبسوطه ان المرجح الفاسد في باب النكاح الباطل
لان ثبوت الملك في باب النكاح مع المنافي هو انما يثبت بالملك ضرورة تحقق المقاصد من حل
الاستمتاع للتوالد والتناسل ولا حاجة الى الحكم بالشبهة لا يقتضي المقاصد فلا يثبت الملك فان قلت فلم

حكم في الهداية على بعض الانكحة بانه فاسد كنكاح الحامل من السبي ونكاح الحامل من الزنا وعلى
بعضها بانه باطل كنكاح ام الولد الحامل قلت المفهوم من النهاية ان كل نكاح باطل اختلف في جوازه
والاقوال في صحته وبطلانه وقد اختار بطلانه ذكره بلفظ الفاسد كنكاح الحامل من الزنا
صحيح على رواية النوادر ونكاح المسبية صحيح على رواية الحسن عن ابي حنيفة وكل نكاح لا يوجد
في صحته سماه بالباطل تنبيها على ذلك التفاوت كما في الذخيرة وذكر في فصول الاستروشني من ان
نكاح المحارم قيل فاسد فيترتب عليه الاحكام وقيل باطل فلا يترتب دليل على تعارفهما كما في
البيع قوله نفي لتحقق النكاح الشرعي فيه دفع الاستدلال من حمله على النهي بانه لو حمل على
النهي يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند مالك وبقاء عند
الجميع وتقرير الجواب انه لنفي النكاح الشرعي بالمطابقة ولا خلف قوله فيعم النهي فيقتضي
مشروعية النكاح بغير شهود لان النهي في الشرعيات يقتضي المشروعية كما مر قوله والنص قد
ورد بالنهي اه فيه بحث وهو ان النهي عندنا يقتضي القبح بمعنى في غير المنهي عنه الا ان يقوم
الدليل على اقتضائه قبحا لمعنى في عينه وقد قام الدليل فيما نحن بصدده وهو قوله تعالى
انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا فلا يبقى مشروعا فالسؤال غير وارد على قاعدتنا و
بهذا تبين انه لا حاجة الى ما ذكره فخر الاسلام من حمل النفي مجازا مع ان الاصل في الكلام الحقيقة
فينتفي مشروعية قيل يمكن الجمع بين انتفاء المشروعية وبقاء الجواز بان يقال مشروع وحلال
باصله وغير مشروع وحرام بوصفه كما قيل في صيام الايام المنهية قوله ولان النكاح اه جواب
سؤال وهو ان النكاح ينعقد في هذه الصورة مع انتفاء الحل قوله ولا يوجب المنع
المذكور يعني قوله لا نسلم انه اذا ورد اه قوله لان مطلوب المناقض يعني ان مطلوبه بطلان القاعدة
وفي المنع المذكور تسليم بطلانها قوله ان يحمل السؤال على تحقيقه فانه قيل قوله في العقد يعني
هما قوله النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه ينفي حكما شرعيا قوله ثم
استناد المنع اه اجيب عنه بان المنع قد يبنى انه شرعي حسي ايضا في جهة اذ موجوده
حسا حسي ومن جهة ان الشرع اثبت له حكما شرعيا شرعي فاذا ورد النهي عليه من جهته
الاولى فهو حسي واذا ورد من جهته الثانية فشرعي فالبيع وقت النداء مثلا شرعي وحسي
ولكن النهي متعلق به لا لانه حكم بل لانه اشتغال عن السعي مخلوقه وهو حسي بما يوجد منه
البيع حسا لكنه من قبيل القبح في المجاور قوله ومنع تعديه من جعل الابن شاملة للاب

للاب وللاجداد وللام والجدات ان الثبوت الحرمة بين الزاني وام المزني بها وجداتها
وبين المزنية وابن الزاني واجداده قوله فكان كل منهما بعضا من الاخر اه فان قيل كان لانه
اختلاط الماءين وصيرورتهما شيئا واحدا لم يوجب صيرورة بكون بعض الوالد والوالدة بعضا
من الولد ولا يلزم منه ان يكون كل من الوالدين بعضا للاخر في نفس الامر والقرب ان يطوى هذا
التفريع من البين ويقال بثبوت البعضية بينهما باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من
الاخر لان الماءين لما امتزجا امتزاجا لا يمكن التميز في العقل والحس صارا شيئا واحدا صار الولد
كانه بكماله جزء من كل منهما ولذا يضاف الى كل منهما بكماله وهذا امر حكمي قوله الا انه ترخص في حق الموطوءة
جواب سؤال مقدر وهو ان الحرمة اذا تعدت الى الاطراف بسبب تحقق البعضية كان ينبغي ان يثبت الحرمة
بين الواطئ والموطوءة فاجاب بقوله الا انه ترخص اه يعني ان الامر كما قلت الا انه ترخص ضرورة كيلا
يسقط حقيقة البعضية في حق آدم عم بهذا المعنى حيث حلت له حواء مع انها خلقت منه
وحرمت بنتها لانتفاء الضرورة في حقها قوله والجواب ان الاسباب فيكون من قبيل علتها
تبنا ما بارد او المراد بالاسباب اسباب الولد كالنكاح والوطء والتقبيل والمس عندنا خلافا
للشافعي والنظر الى الفرج بشهوة خلافا له قوله لا يقال هو مخلوق اه حاصل السؤال ان الولد
اتصافه بالحرمة قوله من الثلاثة اي الامتزاج والفصل والمحاذاة المعنى انفق الثلاثة الولد
والاب والام وحاصل الجواب انه لا بد من تخصيص الحديث بمواضع لقرينة الحال
قيل هذا الجواب غير مرضي لان الحديث عام فان اضافة الولد الى الزنا يشير الى كونه من
الثلاثة لاجل الزنا فكلما وجد الولد من الزنا كان شر الثلاثة وكونه شرا فيما نشاهد بالمقتضى لانه
لا يكون شرا فان الاعمال بالخواتيم وان امر الاخرة مبطن لا يعلم الا الله بل معنى الحديث انه
حصول الولد من الزنا انما هو من شر الثلاثة الرجل والمرأة والنسل هو ان الولد ليس لهما
نسب باثبات وليس بهذا نسب فهو شر الثلاثة بهذا الاعتبار قوله او تقرير الضمان على الغاصب
كمن غصب عبدا فاودعه فضمن مودعه مالكه يملكه غاصبه لتقرر الضمان عليه ويرجع عليه قوله
بل السبب هو الغصب قيل وهذه العبارة شنيعة لان الغصب عدوان محض فكيف يصلح ان
يكون سببا للملك فالكلام ان يقال الغصب سبب لرد العين والقيمة عند الهلاك بطريق الجبر مقصودا
بالغصب ثم يثبت الملك شرطا لحكم شرعي وهو الضمان فان الضمان متوقف على الملك لانه شرع جبرا
والجبر مع بقاء الاصل على ملك المالك فلا ضمان مشروعا مع بقاء الاصل على ملكه قوله وما يثبت

شرطا لحكم شرعي يكون حسنا لحسن وان قبح في نفسه فهذا الكلام مناقض لان ما ثبت شرطا
هو الملك كما يدل عليه السياق وما قبح في نفسه هو الغصب قوله لا بدل مقابلة لانه قيام
المبدل شرط فيه كالثمن مع المبيع وفي بدل الخلافة الشرط عدم الاصل ليقوم الخلف مقامه ثم
ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة قوله كما اذا عاد العبد الآبق يعني ان العبد المغصوب
اذا ابق من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الاباق سقط الضمان قوله قلنا
هذا خلاف الاصل اي الاكتفاء بالخروج وعدم الدخول في ملك الغاصب خلاف الاصل لوجهين
فلا يرتكب الا عند الضرورة قيل في هذا الجواب نظر لان الاصل في الاموال المملوكة ان تكون للعبد
اذ هم مالكيه والاصل في المماليك ان لا يكون لهم مال مملوك لكن جعل لهم ملكا لحاجتهم فلا
يجوز ان يرجع في هذه الصورة الى الاصل قوله لتقرر انعدام الملك الى ملك المغصوب منه
في معنى المدبر لانه لو انعدم لزال الى مالك اخر فلا يمكن ان يدخل في ملك الغاصب صيانة
لحق ولا نظير له قوله كضمان المعتق اه كما اذا كان العبد مشتركا بين رجلين فاعتقه
احدهما قوله يعتقدون اباحتها اعترض عليه بانهم يعتقدون اباحة فاينا ايضا فيلزم
ان يملكوه بالاستيلاء قيل ولو ورد هذا اورد دليلا آخر يفرق به بين الاموال والرقاب
وقد يجاب بان مراد المسئلة ان معتقدهم الاباحة هو العصمة والعصمة في الرقاب
متاكدة بالحرمة المتاكدة بالاسلام فلا يحتمل السقوط قوله ولما كان عرفناه لا يخفى ان
علمهم بعصمة اموالنا ما دامت محرزة بعيد والحق ان يقال في توجيه الجواب الثاني ولما كان
ههنا مظنة ان يقال هب انهم لا يعتقدون عصمة اموالنا وانهم لا مخاطبون بما ليس
لا يعتقدونه ودليكم يخاطب بعصمة اموالنا فاذا ظفر صاحب المال بماله لا ياخذه ويمنع عن
اخذه اجاب بالجواب الثاني قوله لحكم الابتداء في حالة البقاء يعني ان الاستيلاء فعل
عدوان جعل حكمه في حالة البقاء كانه في الابتداء كذلك فصار كان الاستيلاء انعقد ووقع
على مال غير معصوم وليس المراد ان للبقاء حكم الابتداء لان ابتداء الاستيلاء ليس سببا
للملك لكونه واقعا على مال معصوم وانما السبب بقاء الاستيلاء وهو بالاحراز بدار
الحرب كما اشار اليه بقوله كما استوطأه قوله وانما الخلاف اه قيل فائدة قوله المعين
الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البدل فان في تلك الصورة ليس منهيا عن ضده و
قيل فائدة الاحتراز عن مثل قول القائل افعل شيئا فانه المامور به في مثل هذه الصورة

الصورة لا ضد له وفي تقييد ان يكون له ضد لا يكون الامر بشيء منهيا عن ضده ولا يخفى
ما فيهما من التعسف والظاهر انه لا فائدة يعتد بها في ذلك قوله فهل هو نهي عن الشيء المعتاد
له ظاهر هذا قوله يكون الامر منهيا اما بحسب المفهوم او بحسب اللفظ وقد ذكر قبل ان الخلاف في المفهومين
والخلاف في اللفظين وكذا قوله وقيل نفس بل الظاهر في الخلاف ان قال ان الامر نفس النهي
وكذا قوله وقال الآخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وفي الاوضح ما عبر عنه المصنف في قوله
اختلفوا في ان الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا قوله ثم اقتصر قوم على هذا اي على ان الامر
بالشيء نهي عن ضده او مستلزم له ولم يتعرضوا لكون النهي عن الشيء امرا بضده او مستلزما له
قوله وكذا عدم ضد النهي عنه فيه تسامح لان ظاهر لفظ كذا يقتضي ان عدم ضد النهي عنه ان
كان مفوتا للمقصود كان حراما والا كان مكروها وليس كذلك بل عدم ما به فوت المقصود واجب والا
فسنة مؤكدة ومندوبة قوله وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد وكذا في الامر بالشيء
لا يحرم الا ضد واحد وان كان له اضداد يحرم كل منها كما ان في النهي لا يوجب الا ضدا واحدا
وان كان له اضداد يحصل الاتيان بالواجب بكل منها قوله فيقتضي وجوب الاظهار ولهذا زجر
قبول قولهما فيما يحدث الا انها مامورة بالاظهار قوله ثم الاقراء من العدتين ولو كانت حاملا
انقضت العدتان بالوضع واعلم ان ما ذكر من التوجيه مختص بما اذا وطئت المعتدة قبل ان
تحيض حيضة تجب عليها العدة بست حيض فاذا حاضت ثلاثا تنوب عن الست واما اذا حاضت
في الحيضة ثم وطئت فعليها عدة اخرى ثلث حيض وبقيت من الاولى حيضتان فوجب
عليها العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين احتسبنا من بقية العدة الاولى واحتسبنا ايضا
من العدة الثانية فبقيت عليها حيضة وعلى هذا فقس ما اذا وطئت بعد حيضتين فتامل
قوله ولا يتصور كفان اه فيه بحث لان الكفين اعني كف الخروج وكف النكاح ككف الاكل
وكف الشرب وكف الوقاع وكما يتصور الكل في يوم واحد ثم لا يتصور الكف عن الخروج
والكف عن النكاح في اجل واحد وانما لم يتصور كف الخروج والكف النكاح في زمن واحد لكن منهما
وقد يقال في توجيه السؤال ههنا كفان اعني الكف عن النكاح والكف عن الخروج مقيد كل
منهما باجل معلوم حتى يبلغ الكتاب اجله وقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا فثبت لكل منهما اجل على
حدة لاستقلال سبب كل منهما وعدم جواز فعل مقيد باجل ثابت بسبب مستقل بفعل آخر
في ذلك الاجل مقيد باجل ثابت بسبب آخر مستقل ولا يخفى عليك اتجاه المنع على قوله

فثبت ان الدليل المذكور لا يفيده فتأمل قوله حراما في نفسه لكونه ضد المأمور به قوله
ينبغي ان لا يأثم اعترض عليه بجواز التزام ان لا يكون الخروج والنكاح حرامين بنفسهما وان الاثم
لترك الكف لا لنفس الخروج والنكاح وما هو مانع عنه قوله ولما كان المنهي هو المحرمات والترك
ان المحرمات قد يجتمع لعدم التضايف بينها كالصيد المحرم فانه حرام على المحرم لحرمه واحرامه وكالخمر التي
فانه حرام على الصائم الذي حلف ان لا يشرب الخمر لكونه خمرا ولصومه ولحلفه قوله كما في الديون
المؤجلة باجال متساوية وهذا مثال لاجتماع الاجال الواحد لان البعض فيهما حق المديون
ومثال قوله على واحد وان استأجر انسانا يعمل له في شهر ويعمل آخر بعينه في ذلك الشهر له ان يعملها في
شهر واحد قوله متجانسين كصوم فرض ونفل قوله فانه قعود المصلي اي بعد الفراغ
من السجدة في الثانية قوله القيام المأمور به اي القيام الى الركعة الثانية المأمور به من قوله عم
ثم ارفع رأسك حتى تستوي قائما قوله عدم البطلان لا يدل اه اي قد سبق ان البطلان عدم
المشروعية اصلا ووصفا والفساد عدمها وصفا والاول اخص من الثاني فنقيضه اعم
منه والاعم لا يدل على الاخص فاذا ترك واجبا في الصلوة حتى ان كان سهوا يجب السجدة
للجبر وان كان بالقصد يأثم لخلل في الوصف ولم يبطل حتى لا يجب القضاء لصحته في الاصل
واذا ترك ركنا بطلت حتى يجب القضاء وقد يقال عدم البطلان فيما نحن فيه يدل على عدم
الوجوب لانه لا يمكن ان يكون القعود واجبا الا اذا كان القعود مفوتا للقيام ولو كان
مفوتا له لبطلت الصلوة وحيث لم يبطل لم يفت القيام فلم يجب ترك القعود واجبا فتأمل
قوله فيكون لنفي المراد والا لكان سنة فان قيل الاذان سنة لا يجب ستر العورة وهو
واجب اجيب بانه يجوز ان يكون بانفراده واجبا ومع الانضمام الى شيء آخر سنة قوله
مفوتا اه اللام للتعليل لا انها صلة التفويت بل صلتها محذوفة والتقدير مفوت للحق
بالنهي ووقع في بعض النسخ هكذا وعلى هذا فاللام زائدة قوله وذكر ان السجود على
الطاهر مأمور به بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة على ما قيل اذ قد علم ان تعلق الصلوة
بالمكان والبدن اشد من تعلقها بالثوب قوله ليس بفرض اه عدم فرضية الوضع المذكور
لا يفيد عدم افساد تركه لان ترك الواجب مفسد وان لم يكن مبطلا فالسوق يقتضي ان يقال
ليس بواجب قوله لطف للابهام لان الضمير في انه المستتر يحتمل ان يكون راجعا الى الحاجة
ويحتمل ان يكون راجعا الى الاصل المذكور **الركن الثاني في السنة** اختلفوا في انه

مطلب الركن الثاني

ان السنة عند الاطلاق هل يختص بسنة الرسول او يعمها وغيرها فذهب المتقدمون منا واصحاب
الميزان من المتأخرين واصحاب الشافعي وجمهور اهل الحديث الى الاول والباقون الى الثاني قوله
الطريقة والعادة المفهوم من سياق الاصفهاني في شرح البديع ان عطف العادة على الطريقة
ليس تفسيريا حيث قال وهي في اللغة الطريقة يقال سنة زيد كذا اي طريقته وسيرته والعادة يقال
من سنته كذا اي من عادته قال الله ولن تجد لسنة الله تبديلا اي لعادته قوله في العبادات
النافلة مرفوع على انه خبر المبتدأ وكذا ما صدر وقوله في الاصطلاح حال من المبتدأ كما جوزه
بعض النحاة وفي العبادات بدل عنه والتقدير وهي حال كونه في الاصطلاح في العبادات النافلة
وحال كونه في الادلة ما صدر عن النبي عم وما في قصده عبارة عن الدليل فلا يرد منسوخ
التلاوة وسائر كلام الذي ليس بسنة واعترض على قوله في العبادات النافلة بان السنة تباين
للنفل كما سيجيء في مباحث الاحكام واجيب بان النافلة قد يطلق على مقابل الواجب وهو المراد
ههنا قوله او تقرير اي سكوت عند امر يعاينه عم قوله عن حال الراوي من كونه معروفا او مجهولا
او مستورا قوله وعن شرايطها اي شرائط الراوي من العقل والضبط والعدالة والاسلام قوله هو محل
الخبر كالعبادات والعقوبات قوله بل الفعل بعينه بل التقرير بعينه قوله ومعنى اتصاف الامر والنهي
وكذا معنى اتصاف الفعل والتقرير وقد يقال الخبر عبارة عن قول الراوي قال عم كذا سواء
كان المقول امرا او نهيا او عن قوله فعل عم كذا لا عن المقول او المفعول حتى يحتاج الى جعله
وهو يتصف بالتواتر سواء كان المقول خبرا او امرا او نهيا او فعلا او لدفع الاعتراض في
مادة الامر مثلا وجعله خبرا وهو ان المراد بالخبر مطلق الحديث مجازا بل حقيقة اصطلاحية صرح
به ابن حجر في شرح رسالته ويلحق هذا قولهم جاء في الخبر ويرجح هذا التأويل صدق التفاسير
الموردة للمتواتر وغيره على لفظ الحديث وان كان امرا او نهيا قوله ومعنى التواتر اه قيل
التواتر لا يختص بالسنة بل هو موجود في الكتاب فكيف يصح ايراده ههنا واجيب بان اختلاف
الطرق مختص بالسنة والتواتر داخل في الطرق فيصح ايرادها واعلم ان ابن الصلاح ذكر
ان امثال المتواتر على التفسير المذكور يعز وجوده في الحديث الا ان يدعى ذلك في حديث
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وبعضهم ادعى عدمه لكن ابن حجر ما ادعى في
الفوايد في شرح رسالته قوله على مقتضى كلامه قيد به لان كون رواته قوما لا يحصى عددهم
ليس بشرط عند الجمهور بل المعتبر عندهم ان يكون رواته قوما حصل العلم بخبرهم قوله احتراز

عن المشهور وعن خبر الواحد بالطريق الاولى قوله اشتراط خمسة قال الفاضل الشريف هو مذهب
القاضي الباقلاني وهو معقول بينفي انه يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة
في شهود الزنا العدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض بان التزكية في الخمسة
ايضا واجبة فعلم انه ليس لما ذكره انتهى وقال الجزري في فصول البدايع جزم القاضي بعدم
حصوله بالاربعة الا لحصوله بشهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وتردد في الخمسة واعترض
على الاول بمنع الملزوم اذ لا يلزم من عدم كفايتها في الشهادة والاجماع فيهما على التحاكم والتناقض
مظنة التواطؤ بعدم كفايتها في الرواية وبالنقض بالخمسة فانه وجب التزكية مشترك الا انه
يقول انه سمي التردد بانه يعني الخمسة قد يفيد العلم بسبب الخامس فلا يجب التزكية وقد لا يفيد
لكذبه فيجب قوله اثني عشر قال الفاضل الشريف تعدد النقباء المبعوثين من بني اسرائيل
ما قال الشيخ وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه السلام وكونهم اربعة
وتواترها فعلم انه التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا والاربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك
الله ومن اتبعك من المؤمنين وروي ان المؤمنين كانوا اربعين والنبي عليه السلام مأمور بتبليغ
الاحكام وتشهير الاسلام فعلم ان الاربعين يكفي في التواتر وهذا قريب لحمل انهم انتهى قوله
او خمسين كذا في اكثر النسخ قيل هذا قول لم يقل به احد والصواب او سبعين وتمسكهم قوله
تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا ويمكن ان يقال اشتراط الخمسين انه قيل به اعتبار ما لقسامة
قوله عند المحققين تعيين الكثرة اعاد الجار جعل الكثرة علة لعدم امكان التواطؤ على الكذب
ينبغي قوله وليس شرطه في التواتر آه قيل الكلام في تواتر خبر الرسول والعدالة وشرط
للا ما كان شرطا لا فيه لا في مطلق التواتر فلا تقريب لما ذكره والجواب منع القول بالفصل
على المختار هذا في حصول اليقين باخبار جمع غير محصورين من كفار بلدة لموت ملكهم
منع ظاهر الجواز اتفاق اهل تلك البلدة على ذكر الكلام لغرض من الاغراض مثل تخويف المسلمين
به لئلا يرغبوا الخروج عند الجهاد معهم او لئلا يحفظوا على انفسهم منهم فالاولى ان يقتصر على
نفي الاشتراط المذكور قوله ولانه تواتره فانه قتل عيسى عليه السلام نقل عن جماعة من اليهود دخلوا
البيت الذي كان فيه عيسى عليه السلام وكانوا سبعة نفر وقد روي انهم كانوا لا يعرفون المسيح وانما
جعلوا الرجل جعلا فدلهم على مختفى في بيت فجمعوا عليه وقتلوا وزعموا انهم قتلوا عيسى عليه السلام

عليه السلام واشاعوا الخبر ومثل لا يحصل التواتر قوله والاحسن الى وجه الا جنبية هو ان هذا الكلام لما
لا يحتاج الى تاويل المذكور بخلاف الاستدلال الذي ذكره المص فانه يحتاج اليه قوله العلم الضروري
اه اشارة الى المذهب المختار وهو ان اليقين الحاصل بالتواتر ضروري وعند الكعبي وابي الحسين
البصري وعند الامام نظري وعند حجة الاسلام قسم ثالث واغا بهم لو فسر الضروري بالاولي
واما بمعنى ما لا يجد النفس الى الانفكاك عنه سبيلا فضروري وتوقف المرتضى والآمدي والدلائل
مفصلة في فصول البدايع قوله ثم حصول العلم اه المفهوم من قوله اذ لا نجد من انفسنا العلم
الضروري ان اليقين الحاصل بالتواتر ضروري ومن قوله ثم حصول العلم اه ان العلم بانه
التواتر يفيد العلم الضروري والتقرير فلا تكرار وحمل الضروري في الاول على القطعي وفي
الثاني على البديهي وتاويل قوله حصول العلم الحاصل على قطعي ما قيل في حصول الصورة
بعيد قوله اجيب اجمالا اه قيل عليه التشكيك في كونه ضروريا لا ينافي الضروري وجوابه
من ملاحظة الاعتراض فانه لو لم يلزم لافاد عدم حصول العلم بالتواتر وكونه ضروريا قوله
محال عادة اعترض عليه بان اليهود والنصارى على كثرة تفيض من المذهب وقد تواتر
مذهب كل من الطائفتين عنده والحق انه لا يتصور التواتر في النقيضين او وقوع اليقين
بالتواطؤ على الكذب في احدهما لاستحالة وقوع النقيضين قوله والضروري يستلزم الى
الوفاق على انه منقوض بالعلم الحاصل بالحواس ضروري مع وقوع الاختلاف فيه قوله
فاطمئنانا زيادة اليقين مبني على ما ذهب اليه البعض من ان اليقين يقبل التفاوت قوة
وضعفا بلا احتمال النقيض كما ذكره في المواقف قوله خافادحكما دون اليقين وفوق
اصل الظن فكان دون التواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى
على تقرير النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وقال الجصاص ان المشهور احد قسمي التواتر فيثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا الضرورة وحاصل الاختلاف انه يرجع الى اكفار ونفي
شمس الائمة على انه جاحده لا يكفر اتفاقا وعلى هذا لا يظهر ثمرة الاختلاف في الاحكام قوله
وفي كلامه اشارة اه اراد به قوله لكن اصحابه لم يسودوا قوله ولا تقف الآية اي لا تتبع ما لا
علم لك به وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن الآية اخرى لما تمت الاولى فلو لم يجر في العطف
لكان احسن لان حرف العاطف ليس يعني حتى يكب العاطف ذكره الدماميني في شرح
المغني قوله قيل لا يوجب قيل عقلا وقيل نقلا قوله يوجبهما فقال الامام احمد يوجب علما

مطلب صدق ورود العطف [illegible]

هو نوبا المراد من الدين وقال داود الطائي وغيره على الاستدلال بها قوله وظاهرها غير موجه
يمكن ان يقال فوق اللمس لا لازم انه لا عمل الا بعلم قطعي وانما الحد العلم بمعنى الادراك من
غير اعتبار جزم يكفي في وجوب العمل وهو المراد من العلم في الآية الكريمة قوله والظن قد
يكون بمعنى الوهم ولو سلم ان يجب الاعتقاد الراجح قلنا ان نقول المراد بالمنع عن اتباع
الظن اتباعه فيما كان المطلوب اليقين كما في اصول الدين لا مطلقا جمعا بينه وبين الادلة
الدالة على جواز العمل بخبر الواحد وعلى نقول بموجب قوله فلولا لتحضيض اذا دخل
على الماضي يكون للتوبيخ والتقريع الا انها يستعمل كثيرا في لوم المخاطب على انه ترك في
الماضي شيئا يمكن تداركه في المستقبل فكانها من حيث المعنى للتحضيض على مثل ما فات كذا
ذكره القاضي ونفر من النفير وهو الذهاب قوله وذلك لانه ولهذا الدليل توجب الحذر
وهو ان الله سبحانه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل الا
التخصيص بنفسه فلو لم يكن حجة لم يفد قوله وبالجملة لا يلزم ان لا يبلغ حد التواتر
فان قلت المراد منه جميع الطوائف لانه تعالى قال من كل فرقة منهم طائفة فربما يبلغون
عدد التواتر قلت قوبل الجمع بالجمع فيقتضي الانقسام على انه لا يتصور الرجوع من الطوائف
كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى قومه اذا كان منهم اولا كذا ذكره القاضي
قوله وقد يجاب انه رد جرى في فصول البدائع هذا الجواب بان كل ما يدل على وجوب
العمل بخبر الواحد مطلقا يدل عليه في حق المجتهد اما العموم اولانه في المقلد اغلب ظنه
بصدق مقلده بالاجماع وكل تشارك على دفع الضرر المظنون فكذا في المجتهد عند غلبة ظنه
لصدق الراوي بدلالته بل اولى لانها المقلد انما يحصل الكيس الاضعف منها للمجتهد فاذا
كفى ثمة فهنا اولى انتهى قوله بقرينة التفقه فان قوله لم يتفقهوا فانه قوله ليتفقهوا
ولينذروا يناسب الفتوى في الفروع اولا احتياج الى التفقه فانه معتبر في الفتوى لا
في الرواية ويؤيده قوله ليتفقهوا لان المطلوب للرواية ليسمعوا او يخبروا وفيه بحث اما
اولا فلان الانذار يكون بالاخبار عن الشارع لانه نفس طريق الفتوى اذ هو اعم من الفتوى
والرواية عن الشارع واما ثانيا فلانا انما اعتبر جزم مستند الجماعة فلانه يعتبر مستند الى
الشارع المعصوم قوله وفي قرينة المجتهد لا يلزمه قبل فيه مصادرة على المطلوب لان المدعي
انه يوجب العمل للمجتهد وغيره والقوم علم فلا يخصص بهذه المصادرة والتخيير بانه

بان دعوى وجوب العمل بخبر الواحد للمجتهد في الاجتهاد بانه مما لا يكاد يصح لجواز ان يؤدي
اجتهاده الى خلافه قوله محل نظر لانه يجوز ان يكون للاباحة او الندب او الارادة مطلقا
او يكون حالا من ضمير لينذروا اي واجبين حذرهم قوله الا انه خص بالاجماع فلا يفيد
يقينا بل ظنا واعترض عليه بان الاجماع لا يخصص النص لان المخصص يجب ان يقارنه المخصص
والاجماع لا يكون الا بعده صلى الله قوله وخبر سلمان روي ان سلمان كان من قوم يعبدون
الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء او جعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى
قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن
علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو
المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود في المدينة وكان يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى
هاجر رسول الله الى المدينة فلما سمع بقدومه اتاه بطبق فيه رطب وضعه بين يديه فقال
عم ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل وقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم
اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال عم ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل عم يأكل
يقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله مراده فالقى
رداءه عن منكبيه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفي النبي عم فاسلم قوله ولانه
عم كان الرسل اعترض عليه الآمدي بان النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد وليس في
هذا ما يدل عليه واجاب عنه جري في فصول البدائع بان اكثر العرب والصحابة كانوا
مجتهدين عالمين بقواعد الاستنباط فيهم لاستدلال بالمجموع ولانهم بعثوا للاخبار عن
الشارع اذ بعثهم لتفصيل القواعد بلغ ما انزل اليك الآية وانما يحتاج اليه للاجتهاد المعهود
عادة فتامل قوله لجواز انه اجاب عنه جري في فصول البدائع بانه على كثرتها التي لا
يحصى خلاف الظاهر كعدم اختصاصها بعقائد التحري قوله وذلك في التفاصيل والفروع اي
تفاصيل مراتب الآخرة وفروعها وليس المراد من الفروع الاحكام الفرعية لانها لا يتصور في
الآخرة قوله في المجمل انه لا سبيل للمجتهد كالحشر والصراط والعقاب ونحو ذلك قوله اعترض عليه
اي اعترض المص على التوجيه الثاني قوله وجوابه ان الاحاديث انه قال الفاضل الشريف جوابه
ليس كما ينبغي لان كلامنا في حجية خبر الواحد بالنظر الى ذاته من غير ملاحظة المحل هل يفيد
عقد القلب ام لا فتخصيصه باحكام الآخرة غير موجه واعترض ايضا بان هذا الجواب انما ينتهض

اذا كان مراد المص انه ينبغي ان يفيد عقد القلب في العمليات ايضا واما اذا كان مراده انه ينبغي
ان يفيد في مسايل الاعتقاديات ايضا وان لم يكن من الاحكام الآخرة كما في حديث المعراج ونحوه
مع انهم خصوا افادة عقد القلب باحكام الآخرة فلا يدفعه جواب الشارح هذا فقد يقال
ايضا جواب الشارح غير مرضي لان عقد القلب بالحكم هو الذي يعقب العلم فانه من حيث انه ادراك
انفعال ومن حيث انه يعقبه الحكم وعقد القلب بالحكم فعل والمعنى الثاني انما يثبت بعد حصول المعنى
الاول والاعتراض على المص انه لو لم يعم هذا في سائر الاخبار الواردة في الاحكام فيوجب الاعتقاد لا
العمل فقط لانه لم اوجب العمل حتى يكون ما ذكره جوابا عنه قوله فانه كان معروفا بالفقه
لقبل مثل النص في الملحق بل الخلفاء والعبادلة ثم بين العبادلة في الشرح لعبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر والمشهور عند المحدثين ان العبادلة المطلقة ينصرف الى
اربعة وليس ابن مسعود منهم قال الامام النووي في تهذيب الاسماء واللغات واعلم ان عبد الله بن
زبير هو احد العبادلة الاربعة وهم عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير
وعبد الله بن عمرو بن العاص هكذا قال احمد بن حنبل وسائر المحدثين وغيرهم قيل لاحمد
وابن مسعود قال ليس هو منهم قال البيهقي لانه قد تقدمت وفاته وهؤلاء عاشوا طويلا
حتى احتيج الى علمهم فاذا اتفقوا على شيء قيل هو قول العبادلة او فعلهم ويلحق ابن مسعود
في ذلك سائر المسلمين عبد الله من الصحابة وهم نحو مائتين وعشرين نفسا واما قول الجوهري
في صحاحه ان ابن مسعود احد العبادلة الاربعة واخرج عمرو بن العاص فغلط ظاهر نبهت
عليه لئلا يغتر به انتهى الكلام بعبارته قوله حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس فيه ايماء الى جواب
سؤال وهو ان خبر الواحد اذا وافق القياس كان الحكم ثابتا بالقياس فاي فايدة في جواز
العمل بهذا الخبر وحاصل الجواب ان فايدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس
منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث قوله فاما ان شهد له السلف الى شهادة السلف
بصحة الحديث دليل على انه موافق للقياس فيقبل فالمراد بقوله النص فصار مثل المعروف بالرواية
المعروف الذي يكون خبره موافقا للقياس ويرد عليه ذلك انه فصل فيما اذا قبل البعض بانه يقبل
ان وافق قياسا ولو كان المراد هنا ايضا التفصيل لما غير العبارة قوله حتى يكون ملحقا
بالرفع على انه غاية للعمل بالحديث وكذا حتى يثبت قوله الا ان اقدامه اجراه لعرضه عليه بان
الخبر انما يكون يقينا باصله انه لو علم يقينا انه خبر الرسول عم والشبهة في الطريق توجب الشبهة

الشبهة في كونه خبر الرسول عم فكيف يكون يقينا باصله واجيب بان المراد كونه خبر الرسول عم
يقينا بالنظر الى اصله وان تحققت فيه شبهة فبالعارض هذا وقد يقال فيه تم ببعض العلة
والخبر ليس بقوي فان الوصف الذي هو علة عند الله موجب للعلم كما ان الخبر اصله موجب له
وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل من المجتهد كالرواية من الراوي وكما احتمل تعليل المجتهد
الغلط احتملت الرواية اياه فلا فرق بينهما قوله وانه كانت احادها ثابتة الضمير الراجع الى
الترك اما باعتبار الترك القايمة بالصحابة او لاجل المضاف اليه قوله التي لا يكون اه قيد به
لانه لو كانت ثبوت اصولها بخبر راو معروف بالفقه يقبل اتفاقا قوله اما اولا اه حاصله
ان الشبهة في القياس اكثر مما في خبر الواحد فيجب تقديم الخبر على القياس في هذه الصورة ايضا
واجيب عنه بان القياس على هذه الشبهات معمول به بالاجماع وكثير من الصحابة تركوا العمل
بالخبر المخالف للقياس وان اشتهر رد بعضهم خبر الواحد المخالف للقياس الصحيح ولم ينكر عليه
احد علم انه خبر غير الفقيه انما يقبل اذا لم يخالف القياس من كل وجه وهذا الوجه مذكور في
كتب الشافعية في وجه تقديم الخبر على القياس وذكر في كتابنا ان في الخبر شبهة كثيرة في كونه
الراوي ساهيا او ناسيا او غالطا او كاذبا او لم يكن لحق النبي عم وفي القياس شبهة
واحدة وهي شبهة احتمال الخطا وغايته ان الطرق مختلفة على انه يجب تقديم ما فيه شبهات
كثيرة على ما فيه شبهة واحدة عند رفع تلك الشبهة وعمل الصحابة يؤيد هذا ورد بحث البعض
بان احتمال الكذب في رواية المتسلسلة الينا لا يتمكن في الرواة الواقعة بعد القرن الثالث
الذي شهد النبي عم لفشو الكذب فيه ثابت وعدد الشبه الواقعة بسبب زيادة على عدد شبه
القياس على انه فيه احتمال النقل بالمعنى وترك ما يحتاج اليه بسبب عدم الفقه وفيه نظر لانه عدم
مثل الخبر المذكور متحقق فيما قبل القرن الثالث ايضا والجواب المذكور لا يرفع الخبر الا
الاعتراض المورد على هذا كما لا يخفى وان حديث النقل بالمعنى فيندفع لما ذكر في الوجه الثاني
نعم يمكن ان يقال في ترجيح القياس على الخبر انما يترك بالقياس عند الضرورة وذلك اذا افضى الى
انسداد باب الراي من كل وجه قوله واما ثانيا اه اعتراض على قوله النص وذلك لان النقل بالمعنى
اه واجيب عنه بان الظاهر لا يدفع الاحتمالات المورثة للشبهة على ان واحدا منهم روى انه النبي
عم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وآخر انه سئل عنه عم متى وجبت لك النبوة فقال عم
وآدم بين الماء والطين وليس هذا الا بسبب النقل بالمعنى من غير فقيه ولذا اختل المعنى من وجوه

الى الكون والوقوع بدليل الاحتمال قوله واما ثانيا فلان المجاز عنه انا لا نقول بعدم جواز تركه
بمطلق القياس اذا خالف جميع الاقيسة وما ذكر من النقل على تقدير الصحة لا يدل على نفي ما
ذكرناه قوله الا ان هذا الفرق اي الفرق بين خبر الراوي المعروف بالفقه والراوي المعروف
بالرواية فقط قوله من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة حيث قال انا نتوضأ بالماء
السخين لما روى ابو هريرة وجوب الوضوء مما مسته النار وقد فهم البعض من هذا تقديم
ابن عباس القياس على خبر الواحد فاجاب عنه بقوله وما روينا لكن فيما ذكره من ان استبعاد
ابن عباس ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه نظر يدل عليه كلام شمس الائمة حيث
قال لا يقال انما رده باعتبار نص آخر عنده لانه لو كان عنده نص لحاجه به لا بالقياس والا
اعرض عن اقوى الحجتين فحيث استعمل القياس في مقابلته علمنا انه رده لتقديم القياس.
قوله وقد يستدل له فيه نظر لان ظاهر هذا الدليل يقتضي ان لا يقبل حديث الراوي المعروف
بالفقه والرواية اذا خالف جميع الاقيسة قوله وفيه نظر اجيب عنه بان السمين يكون
اكثر لبنا فالمهزول يكون اقل لبنا فكثرة اللبن يدل على السمن ايضا وفيه ما فيه قوله
روى ابو هريرة قيل الاولى ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان ذا ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد
وقد كان يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا المجتهد مع انه كان من
المهاجرين من اكابر الصحابة وقد دعا له النبي عم فاستجاب الله دعاءه في حقه اشتهر ذكره
في العالم قال الخطابي ثبت عندنا للاحكام بثلثة الاف حديث روى ابو هريرة منها الفا
وخمسماية فلا وجه لرد حديثه فعلى هذا وان كان حفظ الجانب ابي هريرة فينبغي ترك
المحفظ لجانب علي وعائشة وابن عباس حيث لم يعملوا ببعضه رواية قوله فهو بخير النظرين
قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر الآخر عند الحلبة الاخرى وقيل النظر ان نظره
لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبائع بالرد والفسخ قوله ووجه كون هذا الحديث
حاصله ان القياس على ضمان العدوان يمنع وجوب ضمان صاع من التمر مكان اللبن قل
اللبن او كثر اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة لا يقال ضمان العدوان مقدر بالمثل او القيمة
فيما يكون العدد معلوما وما عند الضمان والمضمون عليه وههنا ليس كذلك لانا نقول ضمان
العدوان لا يشترط فيه العلم بقدر المضمون بالاجماع فان من اتلف حنطة من صبرة او شياها
من قطيع غنم فلا يعلم المالك قدر المتلف يجب المثل او القيمة ولا يعتد بحكمه حيث

اخو بالمجهول بل مجرد ان يتفقا على شيء ثم يجعله المنكر الزيادة ان ادعاها الآخر فهكذا ههنا
فثبت انه مخالف للقياس الصحيح قوله بالمثل اي في المثليات قوله وتقديره بالقيمة اي في القيميات
قوله ولا نزاع في ذلك بل النزاع في رده بناء على المخالفة بجميع الاقيسة قوله ذكره المص اي
في الحواشي قوله ناسخ للكتاب فلا يكون من قبيل المختلف فيه لان الكلام في عدم المقبولية
بمخالفة الاقيسة لا المخالفة الكتاب والسنة والاجماع اذ لا نزاع فيه كما مر آنفا قوله واذا
بعضهم لا يكون من قبيل ما نحن فيه قوله على كون القياس حجة اي الدال على كونه حجة عند
عدم دليل اقوى منه قوله والقول بنفي القياس جواب عما يتوهم من ان حجية القياس ليست
بمجمع عليها فان بعضهم ينفونه فاجاب بان حاصله ان اتفاق جميع القرون ليس شرطا في
الاجماع بل يكفي اتفاق اهل قرن واحد قوله وبتصريح المص اه ان قيل لا شك في ان هذه
المسئلة ليست من باب العدوان والا لكان الواجب رد التمر ولم يكن مختارا فيه لكنه
اذا ردها ينقلب عدوانا لانه يظهر انه بيعه كان في ملك غيره فنظر المص ههنا الى انه
ليس بعدوان ابتداء فجعله من قبيل معارضة خبر الواحد الغير الفقيه القياس او نظر في
فصل الانقطاع الى انه عدوان مآلا فحكم بالمعارضة ومثل هذا ياتي لوجهين ذكره علم
منه ان كلام فخر الاسلام ليس بمخالف لكلام المص وقد يقال الا بعد ان يكون المراد بمعارضة
له معارضة القياس المستنبط منه قوله واما المجهول اه في الكفاية لابي بكر بن الخطيب
المجهول عند اصحاب الحديث من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه ولا عرفه العلماء ومن لم يعرف
حديثه الا من جهة راو واحد واقل ما يرتفع به الجهالة ان يروي عن الرجل اثنان فصاعدا
من المشهورين بالعلم ثم قال الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه وزعم قوم ان
عدالته تثبت بذلك قوله منهم عمر وعلي وغيرهما وقيل هذا ليس بكلام حسن كيف ودرجتهم
اعلى من ان يكون منهم عمر وعلي وكانت صحبتهم للرسول عم معدلا اياهم قيل ومن العجب جوابه
عن قول السائل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم
بقوله ذكر بعضهم كذا وكلام بعض الناس كيف يعارض الآيات والاحاديث قوله واصحاب
الحديث يكسرونها في الصحاح والصواب الفتح لانه ليس في الكلام فعول الا خروع وعتود
اسم واد وذكر صاحب المحكم في اللغة خروع بروع نحو قول الجوهري وقد قال القلعي سماعنا
فيه بالباء المعجمة بواحدة مكسورة والراء المهملة قال المعروف عند اهل اللغة في الاسماء

نزوع بالتاء المثناة من فوق والزاء المعجمة وهذا الذي ذكره تصحيف لبشر بن عمرو وكذا
في تهذيب الاسماء للنواوي قوله وذلك لا يحتاج الى الترجيح قلنا الامر كذلك بل يحتاج بنفي
العدد بنص قوله تعالى ان تستشهدوا اباموا لكم على ما مر في صلوة الخاص فيحتج من شك ويتوقف
وجوب اداء الحد لدخول او الوقت الذي هو بمنزلة الدخول قوله لحديث فاطمة فا
قلت لا اعاد تحريم شهادتهم في الكذب والنسيان وبهذا ثم ذكر الحديث ولان وافق القياس
قلت لو اراد به ذلك لقال لا يقبل وما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به
القياس علم انه رده لانه مخالف للقياس قوله لقائل ان يقول اجاب عنه صاحب التلويح بان
قبول هذه الطائفة لا يعتبر في مقابلة رد تلك الجماعة ورد عمر رضه كان بمحضر من الصحابة
ولم ينكر عليه احد فيحمل محل الاجماع وانت خبير بان هذا الجواب راجع الى ما ذكره الشارح
بقوله اللهم الا ان فلا يفيد رد الحل وعليه يعود الاعتراض قوله هذا الخبر مختلف اه
قد يقال في التوفيق الخبرية في حديث نضر الله امرئ يعتبر بالنظر الى مجرد تبليغ الاحكام الدينية
سيهة بالمطلوب اول الاسناد وآخره يستويان في مجرد تبليغ الاحكام لا يدري اوله خير
فيه او آخره وفيه وجهان آخران الاول ان نسبة القرون والقرون الثلثة من سنة
غير نسبة الاشخاص فانه اولوية قرن بحسب حال الاكثر فيه واولوية الشخص بحسب حال
نفسه ولعبرة بقولهم الرجل خير من المرأة الثاني ان المراد بقوله عم لا يدري الحديث بيان
الابهام بحال مجموع الطرفين وانهما في غير منزلة والا جرى التفاصيل بينهما بحسب الواقع
كقول الاعرابية لما سئلت عن بنيها هم كالحلقة المفرغة لا يدري اين طرفاها ومنهم
من قال الاظهر ان هذا محمول على حصر النفي يعني لا يدري اوله خير بشرف محبته او آخره
بشرف محبة عيسى عم وهذا كما قال عم لا تفضلوني على يونس على اخي موسى الى غير ذلك
قوله والاجماع بالارذال والاشتغال بالحرف الدنية مثلا ان المباحات الدالة على خسة
النفس ودناءة الهمة ومن المباحات الدالة على ذلك اللعب بالحمام والاكل والبول
على الطريق وذكر قاضيخان الاكل والشرب في السوق والحرف الدنية كالحياكة و
الدباغة والحجامة قوله ولم يكتف بذكر الضبط والعدالة يعني ذكر البلوغ والاسلام
ايضا واعترض عليه بان اهل المدينة اجمعوا على قبول شهادة الصبيان بعضهم على
بعض في الدماء قبل تفرقهم مع ان الاحتياط في الشهادة فوق الاحتياط في الرواية

الرواية فينبغي ان لا يكون البلوغ شرطا وبان ابا حنيفة رح يقبل شهادة الكفار بعضهم على
بعض فلم لا يقبل روايتهم اجيب عن الاول بانه مستثنى لمساس الحاجة لكثرة الجنايات فيما
بينهم اذا انفردوا ولم يحضرهم عدل فلو لم يعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك
الجنايات وعن الثاني بان قبول شهادتهم للضرورة صيانة للحقوق فان الكفر يعاملهم
لا يحضرها مسلمان ولا ضرورة مثلها في قبول الرواية مع ما فيهم من السعي في هدم
دين الاسلام تعصبا قوله فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه سيجيء ان العته اختلال
في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه تارة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين قيل الرجل
الذي اكثر كلامه يكون بكلام العقلاء فهو عاقل واذا كان اكثر كلامه كلام المجانين فهو مجنون
واذا ساوى فهو معتوه قوله لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى يشمل الخلاف الضبط نوعان
تام وكامل فالقاصر ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والكامل ان يضم الى ما ذكر
ضبط معناه فقها وشريعة والقاصر من الضبط شرط لاصل الرواية حتى لم يقبل رواية
من اشتدت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مساهلة وان
وافق القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام بشان الحديث والكامل
منه شرط للقبول على الاطلاق حتى قصرت رواية من لم يعرف بالفقه فلا يعارض رواية
الفقيه بل يرجح الثاني عليه لكمال الضبط فيه دون الاول ويقدم رواية الفقيه على القياس
ولا يقدم رواية غير الفقيه هذا وقد يعترض على قوله لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب
بان الاعراب لكونهم من اهل اللسان يتلقون بعرفان معانيه لا يرى ان عليا
اغاظمي في معقل بن سنان لعدم شرع القادح في العدالة لا لعدم الضبط اذ هذا
لا يبعد عنهم كيف وهم اذكى الاصناف قوله فمعضل بفتح الضاد وقال ابن الصلاح في
كتاب معرفة انواع الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سقط من
اسناده اثنان فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو
اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة وبحثت فوجدت له قولهم امر عضيل اي مستغلق شديد
ولا التفاوت في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى كذا نقل صاحب
الكشف قوله وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل وما سوى المسند يسمى مرسلا عند الفقهاء
والاصوليين قوله الا بحلهم من خمسة وقيل لا يقبل مطلقا وعند بعض المتاخرين ١١

الراوي انه كان من ائمة نقل الحديث قبل والا فلا واختاره ابن الحاجب فان ارادوا بالائمة
من لو اسند لقبل اذ هو عدل لا يروي الا عن عدل فذلك مذهبنا والا فلا بد من تعريفه
قوله انه يسند مرة او يقف من مرة اخرى كذا في فصول البدايع قوله او انه يقصده
قول صحابي قال في فصول البدايع لا شك ان انضمام هذين يقوي الظن لكن الكلام
في ان مثل هذا الظن كاف في الحجية عنده قوله المسند له قيل الجواب انه يقوي ان
الترجيح لا يكون بكثرة الشهود بل بالقوة وعلى تقدير التسليم فمدعاه قبول باحد الخمسة
ودليله على قبوله في بعض صور وجود احد الخمسة اذ قد لا يحصل الظن بمعنى الحديث
قوله المرسل ويعمل به قال في فصول البدايع وفيه نظر لان العمل بحديث المستور والمجهول
غير جائز عنده وان تعدد والظن الحاصل بانضمام الارسال الاخر دون الظن الحاصل
بانضمام اسناد اخر قوله وبانضمام امر الحاصل قال في فصول البدايع وفيه نظر لان تعدد
الارسال لا يربو على تعدد اسناد المستور او المجهول عنده قوله وقد عرفت ان ليس
النزاع اه رد للدليلين المذكورين وقد اشار في فصول البدايع الى جواب الاول حيث
قال وقبول مراسيل الصحابي متفق عليه لكن بيننا وبين الشافعي لا بين الكل اذ منهم
من يردها ايضا حيث قال ذكره في جامع الاصول فهذا في الاستدلال عليهم وقد يجاب
ايضا بان ذكر الصحابي الا ان محل النزاع بل القيل ان ارسال من يشاركه في العدالة على
ارسال فان اهل القرنين عندنا مطلقا مثل الصحابة لا يعرف حالهم الا برواية من عدل
لانهم مشهود لهم بالخيرية فالغالب حالهم ان ارسالهم بناء على الوضوح لا على عدم
احاطة الرواية فلا يعتبر هاهنا الاحتمال الناشئ من غير دليل ولا نزاع ان لا يعلم الحديث
وان صرح الثقة بانه رواه عدل قوله بمحل النافل اه اي ليقول عند ظهور الجرح او
الطعن العهدة على الراوي لا علي فانه اخبرني هكذا قوله وقد يمنع جريان العادة
اه رد للدليل الثالث قال صاحب التلويح اجيب عنه بان جريانها في رواية الحديث بالنسبة
الى القرنين ثابت غايته ان ذلك لتقرير النقل عندهم او لكونهم عدولا والا فلا شك كره ذلك
منتفيا فيحمل المحتمل على المتيقن قوله بل ربما يرسله قبل ان يكون داخلا في زمرة من قال
النبي عم فيهم من حدث عني بحديث يرى انه كذب فليتبوأ مقعده من النار وهذا مما يليق
بحال الراوي المشروط فيه الشرط المذكورة بل بحال مسلم لا سيما بحال اهل القرن الثاني

والثالث المشهود لهم بالخيرية على من دونهم وانت خبير بانه بمجرد عدم احاطة الراوي
لا يستلزم بدونه ان الحديث كذب حتى يلزم الدخول في زمرة من ذكر قوله فربما يظن غير
العدل عدلا ورد عليه انه يقتضي ان لا يجوز العمل بالحديث وان صرح الثقة بان راويه عدل
وهو خلاف ما اتفقوا عليه واعترض ايضا بان هذا يستلزم ان لا يقبل المسند ايضا لانه
على تقدير ان يظهر المروي عنه فربما يظن السامع غير العدل عدلا وهذا يجر الى انه
لا يقبل خبر الواحد اصلا والجواب عنه انه لو ذكر المروي عنه ولم يعدله وهو مجهول لا
يقبل الشافعي اما لو عدله فيقبله فلا يجر ما ذكر الى عدم قبول خبر الواحد اصلا نعم
يرد ما ذكره اولا وايضا يمكن ان يقال الظن كاف في ايجاب العمل وظن اهل القرن
الثاني والثالث على من هو اقرب عنهم اصدق من ظن من دونهم وادخل في الاعتبار
فليتامل قوله كانه يشير اه قال الفاضل الشريف لفظ كان ليس في موضعه لان الثقة
معروف معهود في قول الشافعي فيكون معلوما بخلاف قوله نعم فانه منكر مجهول
فلا يرد على الشافعي قوله فيه بحث لان الكلام اه اجيب عنه بان الكلام في الخبر المنقطع
ومتى اشترط فيه ان يكون روايته غير منكر وبالجملة الرد بسبب التهمة لا ينافي الرد بطريق
المعارضة ويؤيده قول عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا اذ لو كان الرد لتهمة الكذب والنسيان
فقط لما كان له معنى واما قوله احفظت ام نسيت فتنبيه على ان ما فيه مانعا اخر من قبول روايتها
قال القاآني قلت هذا الحديث مما قبله الفقهاء والمحدثون وعملوا به كالشافعي وما لك واحمد
فلا يرد بتاويل هو خلاف الاصل وانت خبير بان الشاوي في باب النفقة وعدم ايجاب السكنى فالخ
ظ فيه فرد الحديث متعين بهذا الاعتبار قوله وايضا لخفاء اه قيل ليس في كلام الخصم
وغيره ما يدل على انه يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تع بل ما يدل على انه يمكن حمل الاية
على احد محتملاتها بالقراة الشاذة فوق ما قد فلا شك ان احتياط دواة في كلام الله تع اكثر و
حمل القراات بعضها على بعض ظاهر سيما المختص من الشواذ لمصحف ابن مسعود حيث نقل بطريق
الشهرة بخلاف مصحف ابي جعفر وخبر الواحد يعارضه بلا مرية قوله لانه ربما يمنع
الاجمال والحصر قال في فصول البدايع التغيير بعد اللمام لم يرد به القصر استعمالا كما
في حديث نشيت بعد ادم الحديث فلا يرد منع الاجمال والقصر اذ المراد بالقصر الاستعمالي
ما هو خارج عن الطريقة المدونة قوله بخلافه في حق ما هو شهادة قال سراج الدين

المهندي لو سلم انه مجمل فبيان المجمل بخبر الواحد جائز قو ولانه قوله تع اه قيل يكفي في
الاستدلال انه قوله تع ادنى الا ترتابوا على تقدير ان يكون ذلك اشارة الى العدد المذكور
للشاهد كما قال بعض المغربي والائمة لانهم يكون بمعنى الاقل والمراد على الاقل وبهذا
يندفع ما في فصول الكردري من ان الاستدلال به معلول فلا يصح على تقدير ان يكون
ذلك اشارة الى ان يكتبوه ويكون ادنى بمعنى اقرب فتامل قو لكن المروي انه قد
صح لما في المبسوط لكن ذكر في الكشف وغيره ان هذا الحديث طعن فيه يحيى بن
معين وابراهيم النخعي والزهري حتى قال الزهري والنخعي اول من افرد الاقامة معاوية
واول من قضى بشاهد ويمين معاوية قو للجرح القياس قد يتكلمون في التلفيق
بان مخالفة القياس الذي يستند الى الكتاب في حكم مخالفة الكتاب قو يعتبر بخبر الواحد
فيجوز تخصيص عام الكتاب ومعارضة وكذا معارضة ظواهر الكتاب به قال صاحب
ولا وجه اذ لا يجوز عند من يقول انه ظني من حيث ان الاحتمال في خبر الواحد
فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو
احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز ولكن لا شبهة في متنهما اي نظمهما و
عبارتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر
فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى موضوع في اللفظ وتابع له في
الثبوت وبهذا لا يكفر منكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر
واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا التخصيص بعمومه لانه
فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز قو واجيب بان خبر
الواحد قال الفاضل الشريف لا يخفى ان المراد الاحاديث التي لا يعلم ثبوتها فلا يشمل
المشهور والمتواتر لانهما معلوما الثبوت فكيف خصنا هذا الحديث قو على انه
مما يخالفه انه لا نم انه يخالف عموم الكتاب لان وجوب العقود بالكتاب انما ثبت فيما
تحقق انه من عند الرسول بالسماع منه او بالتواتر ووجوب الحرص انما ثبت فيما تردد
في ثبوته من الرسول عم اذ هو المراد بقوله عم اذا روي لكم عني حديث فلا يكون فيه
مخالفة للكتاب على ان المراد من الآية ما اعطاكم من الغنيمة كذا في الكشف قو وايراد
البخاري اه رد الجواب صاحب الكشف عن تضعيف الحديث بان الامام ابا عبد البخاري

اورد

اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود المنيع في هذا الفن والعلم العلم بعرف الصنعة فكفى
بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى الطعن عن غيره بعد ما وجد الرجال ثقات ما ذكره البخاري
في صحيحه قسمان قسم يتصدى لاثباته وقسم اورده للاستشهاد والتائيد والاول هو الصحيح
مطلقا بلا خلاف والثاني وقد يقال هذا الرد انما يتم لو لم يتايد الحديث المذكور بما روي
عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عم قال ما حدثتم عني مما تنكرونه فلا تصدقوا فاني لا
اقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب قو كقوله عم لا ينكح المراة على عمتها خص
به قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم فانه يتناول العمة قو حرمة الحلبنية قد يكتفى في التقريب انه
الشرع حرمة جنس الحليبي على الذكر واختصاص الحنبي به يقتضي ان لا يوجد فرد منه في غيره
قو الا انه لما اورد الحديث على ابي حنيفة رحمه حين جاء بغداد فامتحنوه وسالوا عن بيع
الرطب بالتمر فاجاب بجوازه فاوردوا هذا الحديث فقال انه هذا الحديث دائر قو زيد ابي
العياش موافق لما في الكشف والمغرب واما الواقع في النهاية فهكذا دار على زيد بن
العياش قو قال ابن المبارك اه قيل عليه لا يلزم من معرفة ابي حنيفة ان رجلا واحدا
ليس ممن يقبل حديثه ان يكون ابو حنيفة ممن يعرف الحديث لجواز ان يعرف رجلا واحدا ولا
يعرف باقيه قو فلا يكون من قبيل ما اجيب بانه لا منافاة بينهما لجواز كونه من جهة الاعتراض
على ما سبق مثله قو اذ الرطب تحقيقه ان الرطب اسم لما من ان يكون تمرا وذلك بان يكون التمر
اسما للثمرة الخارجة من النخل من حين ينعقد صورتها الى حين يدرك وتكون له
اعراض الاحوال عليها بمنزلة اختلاف الاحوال على الانسان الصادق على الصغير والكبير كما
يدل عليه قول الراوي نهى عن بيع التمر حتى يزهي اي يحمر او يصفر وقول الشاعر • وتمر على
راس النخل وما ارى • ولذا لو اوصى بالرطب فيبس قبل الموت لا يبطل الوصية كما يبطل بالعنب
اذا صار زبيبا قبله قيل ولو كان تمرا فتقصى رطبا او بالعكس لم يكن استدلالا واعلم
ان الوجه المذكور اورده الشيخان القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة على الامام ابي حنيفة
حيث لم يجوز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية مع جريان الوجه المذكور المصحح لبيع التمر
بالتمر بان يقال ينبغي ان يجوز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لان المقلية اما ان يكون
حنطة او لم يكن الى اخر الدليل قو وذكر في الاسرار وغيره هذا اشارة الى الاعتراض
على الامام ابي حنيفة رحمه لان القياس على الحنطة المقلية يقتضي عدم جواز بيع الرطب بالتمر

عنده وبه يندفع التحقيق الذي اورده المص من جانبه لانه ظهر هنا ان الرطب ليس تمرا
مطلقا فيصح البيع متماثلا كيلا باعتبار الصفة اعني الجودة والرداءة ولا نوعا اخر ليصح
بقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم قوله واعترض عليه اجيب عنه بان معنى
اعتبار هذا الوصف ليس الا اختلاف الرطب والتمر فيكون مخالفا لقوله عم اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم قوله كالزبيب والعنب قيل التمثيل بهما غير وارد لانه على الخلاف ايضا
في ظاهر الرواية كما ذكر في الكافي قوله قلنا ممنوع جوابه ان صاحب الشرع اسقط اعتبار
التفاوت في الجودة لقوله عم جيدها ورديها سواء واعتبر التفاوت بين النقد و
النسيئة حيث شرط اليد باليد والتفاوت هنا حادث بصنع العباد وهو اشتراط الاجل
فصار هذا اصلا وهو ان كل تفاوت يبتنى على صنع العباد فذلك معتبر للعقد
وفي المقلية وغير المقلية وفي الحنطة والدقيق التفاوت بهذه الصفات وفي الرطب
والتمر التفاوت ليس من صنع العباد فلا يعتبر كالتفاوت بين الجيد والردي قوله
ولو سلم فلا عبرة اي ولو سلم ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد حتى يصح
البيع فيما ليس التفاوت فيه من صنعهم كالجيد والردي من نوع فلا يتاتى عليه صحة البيع في
التمر والرطب بكون العلة فيه في مقابلة الخبر وهو حديث سعد بن ابي وقاص قوله
وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه اي هو ايضا معطوف على قوله واما بمعارضة خبر
المشهور ويجوز ايضا ان يعطف على ما يليه اعني قوله واما بكونه شاذا قوله وعموم
حاجة الكل الظاهر في العبارة ان يقال وعموم الحاجة اليه وحاجة الكل اليه قوله ولا يخفى
انه هذه القضية ليست قطعية جوابه ان القضايا التي يحكم فيها بانتقاض الصلوة من القطعيات
عند الجمهور قوله وايضا لا ينفي وجوب التبليغ حاصله ان التبليغ غير التشهير فلا يلزم من
وجوب التبليغ وجوب التشهير قوله حتى ان اهل المدينة الخ روي عن عبد الله بن
مغفل لما سمع الجهر بالتسمية في الصلوة قال اياك والحديث في الاسلام فاني صليت خلف
رسول الله وخلف ابي بكر وعمر وكانوا لا يجهرون بالتسمية وهكذا روي عن انس رواه
البخاري ومسلم وكذا روي عن عائشة وعلي وابن مسعود وما نقل عنهم من الجهر
كان في ابتداء الامر فانهم كانوا يجهرون بالثناء والقراءة ايضا حتى نزل قوله ادعوا ربكم
تضرعا وخفية او لاجل التعليم قوله فخفي على انس قيل لا يخفى هذا بمثل انس ولم يكن بين

بني معاوية وعلي رضي الا اختلاف الامامة واما الامور المتعلقة بالعبادات فلم يكن فيه تغيير
ولولاه لا يبقى ثقة لسايرها فان عليا كان يبالغ في الجميع والصحابة كانوا لا يخافون
من الكفار مع قلة عددهم واحتواء الكفار اطراف الشرق والغرب فما بالهم خافوا معاوية
وهو مسلم لا يقبل احد الصدقة في دينه غير انه يخاصم علي رضي في الامامة فقط قوله لا سيما مثل
انس لانه كان يقف خلف الصف لكونه صبيا في زمن النبي عم او لكونه خادما له عم قوله والسبب
ما ذكرنا وهو ان عليا رضي كان يبالغ في الجهر الخ ما ذكر من قبل قيل فعلى هذا يلزم ترك
التبليغ الواجب عليهم لعدم الاخفاء فيخرج انس عن العدالة واجيب بان ترك واجب لحفظ واجب
اخر اتم منه لا ينافي العدالة وهذا من قبيل اختيار اهون المكروهين وقد عرفت مامر قوله
واما الثاني وهو انقطاع الخبر اعلم ان هذا الانقطاع والذي قبله فوق عامة المتاخرين
وبعض المتقدمين من اصحابنا خلافا لبعضهم ولعامة الاصوليين والمحدثين فالوظيفة
في المسائل المذكورة فيما ان يجاب بمعارضة احاديث اخرى اقوى في الصحة كما في حديث
البخاري ومسلم في عدم الجهر بالتسمية او بالطعن في الرواية كما ان الطلاق بالرجال موقوف
على زيد اخرج انه عارض بحديث عائشة طلاق الامة تطليقتان قوله سهوا او منسوخ
او ما قلت وتاويل الحديث المذكور ان ايقاع الطلاق مخصوص بالرجال قوله يعتبر بحال
الرجال قال الفاضل الشريف الطلاق يعتبر بحال الرجال في الحرية والرقية وهو قول الشافعي
وعند علي وابن مسعود يعتبر بحال المراة وهو مذهبنا وعن عمر رضي انه يعتبر بحالهما فلا
يملك الثلثة الا اذا كانا حرين فاذا كانا رقيقين او احدهما فالطلاق اثنان قوله بل بعدم
التمسك بذلك الحديث فان كبار الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة وتكلموا فيها بالراي
واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث قوله بمنزلة الفاسق قيل هذا على ظاهر الرواية
ذكره محمد في كتاب الاستحسان وروى الحسن عن ابي حنيفة ان المستور كالعدل بناء على جواز
القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم والا فلا اظهر احتياطا في باب الحديث لانه
امر الدين اهم وفي هذا التعليل اختلال لان الكلام هنا في رواية الحديث قال برهان
الدين الفرغاني المستور كالفاسق بلا خلاف بين اصحابنا في باب الحديث فلا يكون حجة
احتياطا لامر الدين ولذا اختلف الرواية عن اصحابنا في اخباره عن نجاسة الماء ذكر
رواية الحسن وما ذكره محمد مجتهد قوله فلا خفاء في عدم قبول الرواية وذهب جماعة

من الاصوليين الى قبولها لانه اذا كان معظما للدين محترزا عن المعاصي غير عالم بكفره يحصل ظن
الصدق في خبره فيقبل والمختار عدم القبول لان كونه معاندا محترزا عن المعاصي غير عالم
بكفره لا يجعله اهلا للرواية ولا للشهادة كسائر الكفار من اهل الكتاب وغيرهم قوله
وان قال الجمهور على انه يقبل روايته قيل انه اقل مرتبة من الفسق فلا يكون فيهم مرتبة قبول
الرواية والجواب ان الفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع فيه لتعمقه في
الدين الا يرى ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا وذلك يمنعه عن الكذب وعند احترزه عن
الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا عن الكذب عليه ع م كذا ذكره القاضي قوله ان لم
يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث
للترغيب والترهيب قوله ولو سلم كونه صبيا الى اخره اولا انه كان صبيا اذ المروي انه
كان ابن ثلاث عشرة سنة ومجرد البلوغ ح وامارته من الخروج حتى عرض على رسول
الله في غزوة بدر بعد تحويل القبلة بشهرين فيحتمل ان يكون لضعفه قوله فقد يجاب بانه
لا عبرة اه قد يدفع هذا الجواب بمنع دلالة الدلائل القطعية على حجية خبر الواحد على الاطلاق
بل على حجيته في محل يمكن ان يكون حجة وانما لا يكون حجة في الاعتقاديات لانه لا يفيد العلم
قوله وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام قيل فوائد القيد لما فيه من خوف
التزوير والتلبيس جواب عما يقال انه من حقوق الله تعالى فلم يكتف فيه بواحد فصار مثل
حقوق العباد لا عما يقال ليس فيه معنى الالزام فلم اشترطت الشروط المذكورة فيه كما يفهم من
كلام الشارح وذلك لانه يلزم فيه حرمة الصوم ووجوب الافطار واي الزام فوق هذا ويمكن ان
يقال اللام في الحقوق للعهد والمعهود حقوق العباد والنفي راجع اليه لا الى المختص
معنى الالزام وان كان المتبادر ذلك قوله اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر قيل هذا
بصدد المنع قوله الا في كالودايع والامانات لان الوديعة هي الاستحفاظ قصدا و
الامانة قد لا يكون كذلك كما هبت الريح فالقت ثوب انسان في حجر غيره يكون الثوب
امانة عنده لا الغير ولا يكون وديعة قوله لكن لا يخفى انه يحصل به قصور لان اشتراط
ساير الشروط ترجيح جانب الالزام وذلك لان شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة
معا وشبه عدم الالزام يوجب سقوطهما معا فتوفر الشبهين حظهما يوجب احدهما
اشتراطا واسقاط الاخر على السوية واما اذا اشترط ساير الشرايط ايضا فيكون ترجيحا لجانب

الالزام لان الذي يطلب اشتراط الشرايط وبهذا التقرير اندفع ما يقال ان اشتراط الشرايط
لا يرجح جانب الالزام بل يصحح اي العدد بدون الشرايط لا يفيد الالزام فلا يتم شبه الالزام بدون
قوله فيقول الشيخ هو كما قرأت قيل اي السؤال شرط حتى لو قرئ عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار
ولا انكار فهو ايضا كالقسم الاول في جواز العمل اذا غلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان
الامر كما قرئ عليه وكذا في جواز الرواية عند الجمهور لان العرف يدل على ان سكوته في هذا دليل
تقريره على الرواية واقراره بصحته وان كان سكوته فيما فيه خلاف جماعة من اصحاب الشافعي
وغيرهم حيث لم يجوزوا الرواية في هذه الصورة مستدلا بانه لو قرئ عليه كتاب فيه حكاية ١
اقراره بدين او بيع فسكت لا يثبت الاقرار ولا يجوز للحاضر ان يشهد عليه فكذا هذا ورد
بان العرف لم يجر في هذا على ان السكوت تصديق بخلاف ما نحن فيه قوله اما في غيره
فلا ظاهره ليفيد نفي الاحقية في الغير ويحصل بالتسوية بين الوجهين وهو رواية عن
ابي حنيفة وعليه معظم علماء الحجاز والكوفة ومالك واشياخه من علماء المدينة والبخاري والثوري
ثم مذهب ابي حنيفة هو ترجيح الوجه الثاني على الاول وهو المراد هنا كما يدل عليه قوله عادة
الطالب اشد عادة وطبيعة وانص قوله الخ واما الكتابة والرسالة اما الكتابة فبان
يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان ثم يبتدئ بالتسمية ثم بالثناء ثم بالمقصود ثم يقول
اذا بلغك كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فبان يقول للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغتك رسالتي
هذه فاروه عني بهذا الاسناد قوله فهي الاجازة اعلم ان الاجازة انواع ١ ان يجيز معينا في معين
كاجزتك كتاب البخاري مثلا او اجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستي فهذا على النوع الاول
المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها ٢ اجازة معين في غير معين
كقول الشيخ اجزتك مسموعاتي او مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من
الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا وايجاب العمل بما روي بها ٣ اجازة العموم
كقوله اجزت للمسلمين او لمن ادرك زماني فجوزها الخطيب مطلقا وجوزها القاضي ابو الطيب
لجميع المسلمين الموجودين عند الاجازة ٤ اجازة المعدوم كقوله اجزت لمن يولد لفلان
جوزها الخطيب وابطلها القاضي ابو الطيب وابن الصباغ وهو الصحيح واما اذا عطف
عطف على الموجود فقال اجزت لفلان ولمن يولد له واجزت لك ولعقبك ونسلك فجوزه

ابن ابي داود ه اجازة المجاز كقول الشيخ اجزت لك مجازاتي او اجزت لك ما اجيز لي والصحيح
الذي عليه العمل جوازه ق ولكن يغلب على ظنه ذلك ولا اعدم المتون الاتفاقي ق والخط
واما بخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة اه يحتمل ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا
بخط لا يعرف كاتبه فخطبه سماع فان من داب اهل الحديث انهم يكتبون في اخر ما يسمعون
من كتاب بشيخ يسمع هذا الكتاب من الشيخ فلان بن فلان وفلان بن فلان الى ان ياتوا
على اسماء السامعين اجمع فاذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول معنوما الى سماع جماعة
حل له ان يروي لانتفاء تهمة التزوير عنه بخلاف ما اذا وجده مفردا ويحتمل ان يكون
معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان وجد مكتوبا بخط لا يعرف
كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر يشهد بصدق ما تضمنه ذلك ق نضر الله بالتشديد
كما يدل عليه تفسيره بنعم ويروي بالتخفيف بمعنى حسن وجهه ق اجيب بان النقل بالمعنى
اه قيل الجواب ليس بمرضي لان المسموع هو اللفظ لا المعنى فلا نسلم ان النقل بالمعنى اداء كما
سمع غايته ان يكون اداء بمعنى ما سمع بعبارة اخرى مغايرة لما سمع فلا يكون كما سمع
واما قوله ولكن لم يمكن ان يجاب عنه من جهتهم بان الحديث دل على افضلية النقل كما
سمع وترك الافضل لا يؤدي الى ترك الواجب وهو ما في عبارته من ما لا يؤدي بغيرها
لا يجوز ق الخراج بالضمان اي غلة العبد المشترى الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة
للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في كتاب القرطبي وفي الفائق كل ما خرج من
شيء فهو خراجه وخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دره ونسله ق لانا لا نحتمل النسخ
اه فان عدم احتمال النسخ ليس بشرط في جواز نقل المعنى ق كحديث عائشة وان قلت
الحديث يفيد بطلان تزويج المراة نفسها بغير ولي لانه المحفوظ في الحديث نكحت بغير
المعلوم وتزويجها ابنة اخيها ليس على الخلاف قلت لما انكحت فقد جوزت نكاح المراة
نفسها دلالة لان العقد كما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد به
بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت ق وقد يقال ان غيبة الاب فان
قلت العم ليست بولاية لان الولي هو العصبة والعمة ليست اياها بل هي من ذوي الارحام
قلت ولاية النكاح لا ينحصر عندنا في العصبة بل نقدم العصبة بنفسه مقدم في ولاية
التزويج ثم تنتقل الولاية الى الام ثم ذوي الارحام الاقرب فالاقرب ثم الحق الى

الموالات ثم الى القاضي منشوره ذلك ثم يمكن ان يدفع القول بان عائشة لما انكحت ابنة اخيها
فقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد كما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء
فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت كذا في شرح البزدوي
قوله المحتمل ببعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فحمل على الخصوص دون عمومه او كان مشتركا
او بعض المشترك فعمل ببعض وجوهه قال النبي من بدل دينه فاقتلوه اي من بدل دينه الحق
وكلمة من عامة يتناول الرجال والنساء وقد خص الراوي بالرجال على ما روى ابو حنيفة
باسناده عن ابن عباس فلم يقبل الشافعي تخصيصه قائلا بان ذلك بمنزلة التاويل فلا
حجة على غيره ق ترك بينهما عروة قيل انما ترك لان مقصوده ليس بيان سلسلة الرواية
بل ان الزهري بعد ما روى حسبما يجوز روايته عن عائشة انكر فلاجل هذا الترك
عروة فلا بينه وبين سليمان من السلسلة ق هو عمر بن دينار في تهذيب الاسماء
واللغات للنووي ان اسمه الخرباق بن عمرو بخاء معجمة مكسورة ثم باء موحدة وقاف واختلف
في ان ذي اليدين هذا هل هو ذو الشمالين الذي قتل يوم بدر كما قاله الزهري وتابعه
الحنفية وغيرهم كما هو المختار عند الاكثرين واستدل عليه بكون راوي القصة ابا هريرة
لانه اسلم عام خيبر بعد بدر بخمس سنين وفي شرح المهذب قال ابن عبد البر اتفقوا على
ان الزهري غلط في هذه القصة والله اعلم ق صح انه انكر ذلك حيث قال كل ذلك لم يكن
وفيه اشكال معروف وهو ان قوله كل ذلك لم يكن ليس مطابقا للواقع فكيف صدر عن
النبي عم المحفوظ عن الكذب واجاب عنه الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق بان قوله
عم كل ذلك لم يكن مجاز عن لم اشعر بشيء من ذلك للمعدوم لكون الشيء يستلزم عدم الشعور
به فيكون من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم وفيه بحث لان جواب ذي اليدين بقوله
بعض ذلك قد كان دليل واضح على ان الحديث محمول على معناه الحقيقي فانه من
اهل اللسان عارف بمراد الرسول فلو كان مراده عم المعنى المجازي لما اجاب بما هو
جواب عن المعنى الحقيقي لا يقال لعل مراد ذي اليدين ايضا المعنى المجازي لانا نقول بل نعم
قوله عم ما قال ذو اليدين ما ذلك معنى لانه يقال اشتهرت فالاظهر في الجواب انه يقال
معنى الحديث كل ذلك لم يكن في ظني والاكذب في هذا ق لا لكونه فاق الفقيه اه اشارة
الى ان كلام فخر الاسلام حيث قال وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عم ذكر فعلا

يذكره وعلى دعوى الظاهر خالف والحق ان الظاهر ما ذكره فخر الاسلام مع انه لم يحمل يذكره بعد
روايتهما ان كان لم لا يعرف عن الخطاء قوله وكلام الناسي اه هذا صحيح على مذهب الشافعي
قوله لانا رواية ابي هريرة اه والجواب عنه انه يجوز ان يكون رواه عن غيره فيكون مرسلا
وارسال الصحابي مقبول بالاجماع قوله وقد رواه عمران بن حصين بطريق آخر ذكره
في صحيح مسلم وهو انه صلى العصر فسلم في ثلث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل يقال
له الخرباق وكان في يديه طول فقال يا رسول الله فذكر له صنيعه فخرج غضبان يجر
رداءه حتى انتهى الى الناس فقال اصدق هذا قالوا نعم فصلى ركعتين ثم سجد سجدتين
ثم سلم وعلى هذه الرواية التمسك بالحديث المذكور لعدم بطلان الصلوة بالكلام مشكل
اذ لو صح التمسك لصح التمسك به لعدم بطلانها بالخطوات الكثيرة والخلاف في بطلانها سواء
كانت سهوا او عمدا قوله وهجرته متاخرة الظاهر ان المراد بالهجرة الهجرة الحديبية وهذا
القدر لا يكون دليلا على ان حدوث الامر المذكور انما كان في المدينة كما يتبادر من السياق
اللهم الا ان يراد بالهجرة الهجرة عما انتهى عنه اعني الكفر فيكون المراد به ايضا تاخر
الاسلام ويؤيده ان الامام النووي ذكر في التهذيب انه اسلم هو وابو هريرة عام خيبر
سنة سبع من الهجرة قوله ولان الحمل على نسيانه اوجه فيه بحث لان نسيان الحاكي سماعه
عن غيره ونسيان غيره في الاحتمال سواء ويمكن ان يجاب بان امكان الاصل جاز ان ليس
محل النزاع وعلى المختار متردد اليه كالاحتمال الذي ليس في الفرع يجزم بالرواية وانه
عدل قوله وفيه نظر قال الفاضل الشريف وجه النظر ان اصل الخبر انما يسمع عمله به بعد
ثبوته ولم يثبت بعد قوله وظاهر كلام المص انما قال ظاهر لاحتمال ان يحمل الانكار في
قوله واما بان انكرها على عدم التصديق وهو متحقق في صورة التوقف قال الفاضل
الشريف اعترض بانه صرح بحيث قال وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى لان انتقل عن رجل
حديثا ينكره ان لا يكون مقبولا وقد يجاب عن الاعتراض بان عدم التذكر قد يكون سببا
لعدم القبول او العمل بخلافه وقد يكون سببا للتوقف وظاهره ان كلام لا يشعر بكون
عدم التذكر سببا للتوقف بل العلم القبول قوله وقد يستدل على كونه ما ذكره رحمه الله
قال الفاضل الشريف هذا الاستدلال مبني على كون عمر راويا لهذا الحديث وليس كذلك
بل الراوي هو عمار لانه ... حضور عمر فيما جرى عليه وهو ينكره وقول المص اولم

لم يحك حضور عمر فيدل على ان عمر ليس براويا ولا مروي عنه فعلم ان الاستدلال فاسد وقد
يتكلف في الجواب بانه اراد باحدهما المعين بقرينة ذكر الانقطاع وهو عمار لكنه
ابهم للمبالغة بايهام التسوية بينه وبين عمر رضي كما جمعهما بعده في قوله فالخلاف في
ان كلا من عمر وعمار اه لاحتمال النسيان في كل منهما قوله المص فالاولى فيه اشارة الى
دفع بحث الامام الكردري بان عمار لم يرو عن عمر فليس مما نحن فيه قوله المص وهذا
فرع اي خلاف محمد وابي يوسف فقال ابو يوسف في المسئلة المذكورة لا تقبل القاضي هذه البينة
ولا ينفذ قضاؤه وقال محمد يقبلها وينفذ قضاؤه ولهذا الاصل انكر ابو يوسف
على محمد حكاه عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حتى لم يذكر وصحح ذلك محمد
رحمه قوله واجيب بانه سياسة كما نفى عمر نصر بن الحجاج حين سمع قائلة تقول هل من سبيل
الى خمر فاشربها ام من سبيل الى نصر بن الحجاج والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك لمصلحة
يروى انه قال ما ذنبي يا امير المؤمنين فقال رضي لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار
الهجرة منك قوله فيه بحث اي في قوله لا يحلف قال الفاضل الشريف فيه نظر لجواز ان يجعل
اجتهاده ثانيا لكون المسئلة اجتهاديا ولا يجوز ان يحلف مثل عمر فيما لا وقوف له عليه انتهى
واجيب بان المجتهد اذا جزم بحكم بواسطة امر يجب عليه العمل بموجب ظنه فيجوز ان يحلف
بالنظر الى ظنه ولا يمنعه عنه الاحتمال المالي الحلف المحتمل اذا وقع جزمه الاول يلزم ان يفعل
ويكفر عن يمينه كما ورد عليه الحديث بل صدر عن النبي كما قال الله تع يا ايها النبي لم تحرم ما
احل الله لك حتى قال عز من قائل وقد فرض لكم تحلة ايمانكم فاذا صدر عن مثل النبي عليه السلام
كيف يصح عدم تجويز صدوره عن مثل عمر رض وقد يجاب عن البحث بان الحدود ليس فيها
للرأي مساغ على ما ذكره في فصل محل الخبر حيث قال ان الحدود يجب عقوبة بالجنايات
ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك قوله والانصاف اه قيل لا شك في انقياده لها من هذه
الجهة لكن وقوع هذه الحادثة وهي الزنا الكثير وقوع تلك الحادثة وهي القهقهة في الصلوة
كيف وحالة الصلوة ينافيها فلو كان تعزيب العام بعض الحد لنكر بكون السبب بخلاف
الحادثة الاولى لانها مظنة عدم التكرر فلاجل ذلك جاز خفاؤها على بعض الصحابة
قوله فوقع قيل الصواب هو ... الكتاب المطبوع وفي الكشف في البير وفي النهاية
في ركية وهي البير واعترض بانه ليس في مسجد رسول الله ركية واجيب بانه ليس في كلام الراوي

انه كان في المسجد فيجوز ان يقال انه عم كان يصلي في غير المسجد في الموضع الذي يصلي فيه
دكته قوله والاستكثار من فروع الفقه كما ذكره بعض المحدثين في حق ابي حنيفة انه كان
اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ومن البين ان هذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد
وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا قوله والجواب انا لا نسلم انه فيه بحث لان الوقوف في
الاتباع ان كان واجبا فيضيع دعوى الاجماع بدونه يكون جرحا قطعا فلم لا يلزمهم
على الفعل وان لم يكن واجبا بل نحو ما كان عنده جائزا فكان مباحا قوله ويمكن
ان يقال انه قيل الواقفية انه لو ورد على هذه الجواب انه بقاء الاصل على ما هو عليه
غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه بل الجواب انه عم امام لكونه نبيا وبعث لبيان
الدين فعدم بيانه عم عدم جواز الترك بيان بجواز الترك لانه ثابت بالاصل فقط و
كذا عدم بيان الاختصاص به بيان بعدم الاختصاص لكونه سكوتا في موضع البيان
لانا مامورون بالاتباع به قال الله تع ولكم في رسول الله اسوة حسنة قوله اذا كان
متعبدا بالاجتهاد او قيل بل يعني التعبد بالاجتهاد كونه مكلفا مامورا به فيكون الاجتهاد
وما يستند اليه بالوحي لا وحيا لان الوحي هو الامر بالاجتهاد ويجب ان الوحي ما
القي الله تع بلسان الملائكة وهو اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة اذا اخفا او
ما ثبت اشارة او دلالة مثلا وكل وحي ويمكن ان يجاب عن اصل الاحتجاج بانهم
قالوا معنى قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ما يصدر نطقه بالقرآن عن
هواه ورأيه وانما هو وحي من عند الله سبحانه يوحي اليه فلا يلزم ثبوت الحكم بما عدا
القرآن قوله كابراهيم للوط عم هكذا في بعض النسخ والصواب كلوط لابراهيم كما يدل
عليه قوله تع فآمن له لوط اللهم الا ان يجعل الاول تنزيلا للمتبوع وقوله وهارون وموسى تنزيلا
للتابع قوله والنص كشريح خالف عليا ورد شهادة الحسن قيل كان شريح قاضيا من زمن النبي
عم ولم يلقه وقيل لقيه عم والمشهور الاول واستقضاه عمر رض على الكوفة واقره
فبقي على قضائها ستين سنة وقضى بالبصرة سنة فاستعفى الحجاج وكان له يوم
استعفائه مائة وعشرون سنة وعاش بعد استعفائه سنة وروي ان عليا تحاكم
اليه مع يهودي في درع فقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي
ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب من علي شاهدين فدعى مولاه قنبر وابنه الحسن فشهدا
فقال م

فشهدا له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة الحسن فلا اجيزها
امير المؤمنين
لك فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى القاضي فقضى عليه فرضي به صدق
والله انها لدرعه ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال علي هذا الدرع
لك وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين قوله والنص عمل اصحابنا الى على انها شريعة لنا
من قبلنا الا على انها شريعة رسولنا ان على المقابلة بالمذهب الثالث وهذا المذهب مبني
على ان النبي عم وامته متعبدون بشرع من تقدم وان شريعة كل نبي باقية في حق من
بعدهم الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ وهو مذهب كثير من اصحابنا
وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين والمذهب الثاني مبني على انه لم يكن متعبدا
بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي آخر الا ان الحق الباقين و
الانتساخ نعم هذه النسخة العمل بها الا ما قام الدليل على بقائه وهو مذهب اكثر المتكلمين
وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي والمذهب الثالث هو ان ما ثبت بكتاب الله او
ببيان الرسول انه كان من شريعة نبينا وهو مذهب اكثر مشائخنا منهم الشيخ ابو منصور
والقاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين قوله والنص فبهداهم
اقتده ما قبله اولئك الذين هدى الله والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع بدليل
ان الله تع وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة في قوله عز من قائل
هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون
ثم قال اولئك على هدى من ربهم والاقتداء افتعال من قدا يقدو قدا اذا تبع اثره
والهاء للسكت يوقف عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهاء
في الوصل جاعلا الهاء كناية عن المصدر اي اقتد الاقتداء كما في الدعاء للتوحيد و
اجعله الوارث منا قوله والنص مصدقا لما بين يديه ما قبله وانزلنا اليك الكتاب بالحق
اي القرآن مبينا بهذا الاصل في شرائع الرسل عم الموافقة الا اذا ظهر تغيير حكمه
بدليل النسخ قوله والنص لكل جعلنا الآية اي لكل امة منكم ايها الناس جعلنا شريعة وهي الطريقة
الى الماء شبه بها الدين لانه طريق الى ما هو سبب الحيوة الابدية ومنهاجا اي طريقا واضحا
في الدين من نهج الامر اذا وضح قوله والنص ولو كان موسى حيا قيل عليه جاز ان يقال
الاستثنائية فان المقدمة الاستثنائية اما وضع المقدم وهو هنا ظاهر البطلان او

او دفع الثاني فيكون المعنى لكنه لم يسمع ابتاعي وهو ايضا كما ترى والجواب اختيار الثاني
ودفعه في نفس الامر ان البناء في ثبوته على تقدير كونه حيا في المعنى لكنه يسمع ابتاعي لكونه حيا
والميت يمتنع منه الابتاع **قوله باب البيان** اقتداء بالسلف الا قرب انه لما قال
العام والخاص ونحوهما من احوال اللفظ ونظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا لحق
بكل المباحث به وذكر عقيبه ملحقا البيان فلما كان شاملا للقول والفعل كان
المناسب ان يؤخر عن الكتاب والسنة الشاملة للقول والفعل **قوله** على فعل البين وهو
التبيين اعني الاظهار دون بيانه اي ظهره وهذا الاطلاق هو الشايع الغالب كما قال الله تعالى
علمه البيان اي اظهر ما في الضمير بالنطق المعرب عنه وقال الله تعالى ثم ان علينا بيانه و
قال عم ان من البيان لسحرا فلهذا اختاره المص موافقا لسائر اصحابنا **قوله** ومحل
ورد هذا ولم يكتف بقوله على متعلق التبيين ايماء الى خصوصية علاقة المجاز
وعلى المحلية **قوله** وقيل العلم من الدليل يرد عليه ان البيان بيان علم به السامع فافهم
ولم يعلم فات معه اذ لو كان علما لم يكن النبي عم مبينا الكل وقد قيل للنبي لتبين للناس
ما نزل اليهم **قوله** وحصره في بيان الضرورة اضافة البيان الى الضرورة من قبيل اضافة
الشيء الى سببه واضافة العجز عام من قبيل اضافة الجنس الى نوعها كعلم الطب اي بيان
هو تغيير مثلا **قوله** وينبغي ان يراد به في فصول البدايع شرط البيان محل موصوف
بالاجمال او كونه مشتركا اي بالخفاء والجهل محققا كما في البيان الثاني او مقدرا كما في
البيان الابتدائي واما شرط سبق كلام له تعلق به في الجملة ليسمى به **قوله** الغاية ايضا
بيان المدة اي في الحكم كما في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وقرأت الى عدم كونه الا في
قوله تعالى الى المرافق **قوله** يقطعي من اجماع او غيره فيه بحث لما مر من انه لا يجوز ان يكون الاجماع
مخصصا ابتداء لان المخصص الاول يجب ان يكون مقارنا للعام في الزمان والاجماع
لا يكون الا بعد الرسول **قوله** كان في غير الفرضية قيل عليه السياق يدل على انه في الصوم
الفرضي ونحن نقدر ان يكون في مطلق الصوم فالحاجة الى البيان حاصلة وكونه ذلك
الصنع في الفرض او غيره ليس له مدخل فهذا لان الحاجة لم يدخل لاجل الصنع بل
لحاجب ان البيان حصل بما قبل قوله من الفجر ولذلك قيل لصاحب الصنع انك لعريض القفا وكون
فان القرآن يدل على ان المراد بيني الخيط الاسود الليل من الخيط الابيض الفجر يتعلق

ليتعلق حرمة الاكل للصايم بالنهار واباحة الافطار بالليل وليس الخيط يتعلق الحكم
فالبيان حاصل والصنع في قدر الفهم وغاية البلادة وليس المراد بعد فكان احرونا
كل مناحتى يعم بالمراد الخاص واعرض عن التصريح لما فيه من النسبة الى البلادة **قوله** يعلم
منه احد المدلولات هذا ظاهر في المشترك واما في المجمل فلا اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان
اصلا فان المجمل ما لا يدرك معناه عقلا بل نقلا اللهم الا ان يقال ان المجمل يعلم منه قبل
البيان انه يعني من المعاني وان لم يدرك خصوصه وهذا القدر يكفي في ذلك **قوله** فلا يراد
غيره دفعا العموم المشترك قيل اراد بالغير بيان التغيير لان النزاع فيه ما لا يحتمل بيانه التقرير
حتى يرد عليه انه اذا لم يرد بغير بيان التغيير فكيف صح استدلال المص على صحة التراخي في
التقرير والتغيير معا والحق ان البيان المذكور لا يراد به ما يحتمل بيان التقرير لان كلمة على
يقتضي انه لا بد منه بمنزلة الواجب وانما يتصور ذلك فيما لا يمكن العمل به بدون البيان وهو
بيان المجمل والمشترك واما بيان التقرير فليس بلازم لامكان العمل بظاهر ما يقتضي الكلام
فجواز تاخير بيان التقرير مستفاد من دلالة النص على هذا قيل لا حاجة الى هذا لان الكلام
هنا على جواز تاخير بيان التغيير لا على عدم جواز تاخير بيان التغيير فانه ثابت بدليل
اخر على ان الاشتراكم **قوله** وقد خص منه بالاجماع كانه اراد اجماع من بعد ابن عباس
والا فلا اجماع بدونه راسا وهو موجود **قوله** تمسك آه لو استدل بالاجماع
على وجوب الكفارة ووقوع نحو الطلاق والعتاق ولزوم الاقارير ونحوها مما لا
يحصى لكان اولى لان الاجماع دليل قطعي في الاصول بخلاف خبر الواحد **قوله** لا على انه
لو جاز اه اذ يرد عليه انه كما يجوز ان يقول صريحا ان شاء الله تعالى يحتمل ان لا يقول ذلك في
التقدير الاخر يجب الكفارة فلا وجه لنفي وجوبها مطلقا على تقدير جواز تاخير بيان التغيير
ويمكن ان يجري كلام المص على ظاهره بان يقال وجه التمسك ان الكفارة لا تجب الا بالحنث
الاذن به في هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد للجهل اذ الضرورة هو كونه غير
المحلوف عليه حراما بان يكون الحلف على امر غير مشروع مع ان اليمين لها حلف وهو
الكفارة وفي البر التزام فعل ما ليس بمشروع والحلف له ولو كان الاستثناء منفصلا جائزا
لم يتحقق الضرورة فلم يكن اذنه في الحنث لحصول الاجتناب عما ليس بمشروع بقوله ان شاء
الله فلم تجب كفارة اصلا فتامل **قوله** بضعة عشر يوما البضع من الثلثة الى التسعة فلا

يقال للواحد والاثنين بضع في معنى بضعة عشر يوما اثنى عشر يوما الى تسعة عشر يوما
فعلى هذا يحمل قول ابن عباس اشارة الى ما فهم من الكلام السابق وهو صحة تمسك الجمهور على
جواز تاخير بيان التغيير وعدم صحة التمسك بقول النبي عم على جواز تاخيره والذي يوجب كلام
ابن عباس وان تحير بانه انما هذا يستقيم لو لم يكن هذا مصرحا بمقصوده على ان ما ذهب
اليه البعض ليس بمستقيم اذ لو صح لزم بطلان اليمين على المنكر لجواز الاستثناء وان لا يكون دفعا
لمطالبة المدعي لجواز ان يدعي الاستثناء ولو حلف بعدم اليمين في الاستثناء في اليمين الماضي
ايضا في بعض صور الشرط دون بعض مثل قولك طلق نفسك ان دخلت الدار فانه ليس للتعجب
اذ لا يصير المحقق حرفيين قوله بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل حتى يبقى بعد النسخ
ظنيا لاحتمال خروج بعض الآخر بالتعليل قوله وقد نبهت اي في فصول قصر العام قوله
انما هي الاستثناء وما الاستقلال فيها دفيه لان هذه مغيرات والا فالكلام يتوقف على
آخره فيما فيه مغير فالمستثنى وما ورد الصفة والشرط والغاية لم يدخل تحت العموم فلا
تخصيص الا مجازا فلا يكون مخصص حقيقة الا بكلام مستقل مقارن حيث تم الكلام فيثبت
العموم ثم يخص ولم يكن ناسخا للمقارنة حكما اذ لا يمكن العمل بالاول ويكون الكلام الثاني
انتهاء لبيان حكمه فيكون نسخا فتامل قوله في غاية الندرة فيه بل نقل ما هو خلاف الاول
فليس في ذكر هذا الكلام ههنا كثير فايدة على ان مجهول التاريخ محمول على المقارنة وذلك
كثير قوله بخبر الواحد والقياس والمقارنة فيهما اللهم الا ان يخصص اشتراط المقارنة
بالمخصص الاول ويحمل قولهم يجوز تخصيصه من قبيل المشاكلة قال في فصول البدايع
ليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض مسماه لانه بمستقل متراخ بل في انه تخصيص فيكون
في الباقي ظنيا او نسخ فيكون قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يحتمل التعليل فليس اشتراط
المقارنة كاشتراط الاستقلال بمجرد اصطلاح كما ظن بل يفيد الظن ويجري على هذا
ستر قوله والجواب منع ان البقرة ان مجرد منع ذلك بدون التعرض للمقدمات التي ذكره
في اثباتها ليس بوجه فالاولى ان يقال لا نم انهم امروا بذبح بقرة معينة بل النكرة اريد
بها واحد غير معين ورجوع الضمير ليس الا الى البقرة الواحدة الغير المعينة وكون الامتثال
حاصلا بذبح المعينة لانه لا يمكن ذبح غير المعينة لا لان الواجب هو المعينة حتى لو كان المذبوح
غيرها لم يحصل الامتثال قوله على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه

على الاستدلال بقوله على ما ذكر بانه استدلال على تغيير الكتاب بخبر الواحد واجيب بان
الاستدلال به من حيث انه تغيير لسلطان المفسرين لا من حيث انه خبر واحد وليس هو معارضا
لظاهر الكتاب حتى يكون تغييرا له لان ظاهره الاطلاق ففي كلام الشارح اشارة الى هذا الجواب
قوله وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون حيث دل على تثاقلهم وتثبطهم في الامتثال
مع ان الواجب المسارعة اليه ولو كان المامور به ذبح بقرة معينة لم يكن منهم تثاقل في الامتثال
قبل البيان اعترض عليه بان فاء الفصيحة في فذبحوها يدفع ذلك حيث تثبت بانهم سارعوا
الى الذبح ولم يتوقف امتثالهم المامور به عند التمييز التام بجملة قيل وجه الجمع انهم سارعوا الى
امتثال المامور به عند ظهور الحق والحال ان امتثالهم من خوف الفضيحة يستدعي امتناعهم من ذلك
لكنهم رجحوا جانب التقوى ان قوله وما كادوا يفعلون قبل تبين الحال فاختلف الجهتان
كذا ذكره الفاضل الطيبي وفيه بحث لان المطابق قوله تعالى وما كادوا يفعلون حال عن
فاعل فذبحوها فيجب مقارنة مضمونه بمضمون العامل فلا يصح القول باختلاف وقتيهما
اللهم الا ان يقال الاصل استمرار النفي فيحصل الدلالة على المقارنة عند الاطلاق وان كان
الحال ماضيا قوله ثم خص ابنه بقوله فان قيل لو لم يكن الاهل متناولا للابن لما قال
نوح عم ان ابني من اهلي قلنا انما قال ذلك بناء على العلم البشري وحتى خاطب به انه لما
راى الطوفان عسى ان يكون نادما على فعله ويؤمن بالله عند ذلك قوله لا دعوى ما
لغير العقلاء اه اعترض عليه بانه على تقدير ان يكون الجواب هذا فلم لم يجب النبي عم بذلك
وعلى تقدير انه عم اجاب به على ما روي انه عم قال له ما اجهلك بلغة قومك اه فلم لم يذكره
المص بل ذكر انه عم قال له بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك وما يوجب وقوعه جوابا
عن سؤال ابن الزبعرى اجيب بان النبي عم اجاب بالجوابين لكن ترجيحهما استفاد به
فلذا ذكر المص احدهما يعرف ذلك عند توجيه الجواب المنسوب الى الكتاب اليه عم وهو ان
العبادة لمعبود انما يكون باتيان ما امر به فعبادة الكفار لعزير وعيسى والملائكة
والاصنام وغير ذلك لم يكن عبادة لهم بل للشياطين لانها التي امرتهم بذلك فان قيل
فما وجه اطلاق ما على الشياطين اجيب بانه الاجراء لها مجرى الجماد لكفرها وفي قوله
عم امرتهم بها دون امروهم اشارة الى هذا فظهر انه مرجع هذا الجواب ايضا الى انها
ليست لذوي العقول قوله تعنتا قيل التعنت طلب زلة غيره قوله ولا يخفى ان جعله على

المص حيث جعل التغليب قسما للمجاز **قوله** ان المراد في الاستثناء مجموع الافراد فيه بحث لان هذا ينافي لما سياتي من ان مذهب الشافعي في قوله علي عشرة الا ثلثة ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة على التكلم اللهم الا ان يكون هذا مذهب بعض الشافعي لا اصحابه وقد يقال بما ذهب اليه الشافعية من ان العام ليس بقطعي بل محتمل لان يراد به البعض مستلزم لان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيانا لتغيير ما عندهم وكيف ينسب خلاف هذا الى المحققين وهم على ان العام ليس بقطعي فيما بينا وانه بل يحتمل الكل والبعض فليتامل **قوله** والمراد صيغ الاستثناء فايدة النزاع فيها انها واقعة في الكتاب والسنة فهل تحمل على المنقطع بلا قرينة صارفة ام لا واما النزاع في لفظ الاستثناء فلا يتعلق به غرض اصولي **قوله** حقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع قيل قوله بلا نزاع مخالف لما ذكره في بعض حواشي شرح المختصر حيث قال ثم ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظ الظهور انه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وما ذكر من ان علماء الاعصار لا يحملونه على المنقطع الا عند تعذر المتصل الى اخر كلامه صريح فيما ذكرنا الا ان ما ذكره العلامة وغيره من الادلة دال على كونه مجازا في المنقطع بانه لم تثبت عادة العرب صرفية وانما يتحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء وانت خبير بان القول بعدم النزاع في كون لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين لا يخالف ما شعر به الكلام هناك من كونه مجازا في المنقطع لغة فلا نزاع في ذلك فليتامل **قوله** وانت خبير اه يرد عليه ان هذا وارد على دفع تقرير المص الا انه لا يخل بالمقدمة الاولى اه استعمال الحقيقة يصلح للعدول عن المجاز وكانه استشعر هذا السؤال فضم قوله على ان الدخول اه لدفعه لكن فيه بحث اخر للمص ان يقول بعد التسليم ان الدخول والخروج مطلقا مما ذكر لا شك ان ادعاء المجاز على ما في تعريفنا ولهم ادعاء مجازية على ما في تعريف الجمهور على ان الدخول والخروج من الحقيقيين عرفيين في كون الشيء من جملة متناول اللفظ وعدمه **قوله** انها فقد للعموم لا بمعنى انه ظني في الباقي كما هو في التخصيص المصطلح **قوله** فالمذهب الاول هو ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة **قوله** الثاني ان المراد بعشرة اه قال القاءاني بعد نقل كلام المص ولمن مذهب الشافعي هو الاول قلت لا شك ان المذهب الثاني

الثاني احق بان يكون مذهب الشافعي في المعارضة فيه بين المستثنى والمستثنى منه ايجابا ونفيا بكلامين مستقلين وليس بشيء لان الاخراج اذا كان مقدما على الاسناد كان قيد المحكوم عليه لا حكما اخر وكانه قال له علي العشرة المخرج منها الثلثة وذلك في غاية الوضوح وسيصرح الشارح ايضا بانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان **قوله** مسئلة اختلافهم اه قال الفاضل الشريف منشا الخلاف هو ان وضع اللفظ للامور الذهنية ام للامور الخارجية فذهب الشافعي الى الثاني وعلماؤنا الى الاول ولما لم يتصور واسطة بين النفي والاثبات في الامور الخارجية لزم القول بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس وعندنا لما كان بين الامور الذهنية والخارجية واسطة بين المذكورة لزم القول الاول **قوله** والشافعي بطريق المعارضة قال في الميزان الصحيح ان الخلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لا بخلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما يتكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام والتكلم **قوله** فاجابوا بان الكلام اه هذا ملخص ما ذكره صاحب الكشف من ان الاستثناء اذا جعل معارضا بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام فلا يبقى من الحكم الا البعض بالاستثناء وذلك البعض لا يصلح حكما لكل التكلم بصدر الكلام لان دلالته على تمام مسماه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل على غير مسماه اصلا في بعض المواضع كاسماء العدد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمل ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسعمائة ولو جعل تكلما بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غير موجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى **قوله** ولو سلم اي لو سلم ان السبعة يصلح معنى للفظ العشرة مجازا غير جه التسليم ان النصوص لما بينا في احتمال الخصوص والمجاز كما سياتي **قوله** فاستدل المص بهذا الجواب اه اعترض عليه القاءاني بانه قد علمت ان الاهم من بين الغاء الصلح اسما للمادة بها يبطل المذهب الثاني كما يبطل المذهب الاول فليس في جوابهم دليل على دليل على ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هو المذهب الاول فليس بشيء لان المراد بالالف في المذهب الثالث حقيقتها غاية ان الاسناد اليها بعد اخراج

الماية منها قوله غير معقول لان لقايل ان يقول ليس المراد من كونه مسكوتا عنه انه ما حصل
التكلم به في المستثنى حتى لا يكون معقولا بل المراد انه لم يتكلم في المستثنى بحكم مخالف لحكم الصدر
لا لفظا ولا تقديرا قوله على ان الاستثناء من النفي اثبات وههنا بحث شريف لا ينبغي ان لا
يتنبه عليه وهو ان الفقهاء قالوا اذا قلت ما له علي عشرة الا تسعة بالنصب لم يكن
مقرا بشيء لان المعنى ما له علي عشرة مستثنى منها التسعة اي ما له علي واحد واذا قلت
الا تسعة بالرفع على البدل يلزمك تسعة لان المعنى ما له علي الا تسعة قال الفاضل الرضي
وفي الفرق المذكور نظر لان البدل والنصب على الاستثناء كلاهما استثناء ولا فرق بينهما
اتفاقا في نحو ما جاءني القوم الا زيدا وزيد وان بنوا ذلك على مذهب من على
وهو ان الاستثناء مع المنفي لا يكون موجبا متمسكا بنحو لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
فانه لا يلزم ان يثبت مع الفاتحة بالجواز اختلال ساير شروطها كان عليهم ان لا يفرقوا
بين البدل والنصب على الاستثناء اذ كلاهما استثناء على الجملة والاولى ان يدعى صحة ما
قالوا انتهى كلامه ويمكن ان يدفع بما ذكره بعض الفضلاء من ان الاصل في الكلام الاثبات
والنفي طارد عليه فاذا قلت الا تسعة بالنصب كان الاستثناء راجعا الى المثبت كانك
قلت له علي عشرة الا تسعة ويصير حاصله ان علي لك واحدا فاذا دخل النفي كان المعنى
ليس له علي واحد فلا يلزمك شيء كما هو جوابه ولما اذا قلت الا تسعة بالرفع فلا يمكن
ان يكون الاستثناء راجعا الى الاثبات والنفي داخلا في الكلام بعده فوجب الحمل على
الابدال من النفي ويكون المعنى كما قالوا ليس له علي الا تسعة والاستثناء من النفي اثبات فيصح
ما قالوا قوله ولا شك انه انما ذكر هذا النفي الا ما قال بعضهم من ان هذه الكلمة انما يفيد
التوحيد باعتبار انها تنفي الوهية غير الله سبحانه واما ثبوت الوهيته فهو مقرر
لان الكفار معترفون به لقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
قوله لكن لا يخفى انه اجيب عنه بان جعل التكلم بالعشرة كلاما بتكلم به اذ لو افاد
معناها لزم الاخراج بالمعارضة وحيث لم يفد صار كانه لم يتكلم به ولو اعتبر ههنا تكلما
لزم اعتباره متكلما في المذهب الثاني بطريق الاولى حيث يقال بل انها على كمال معناها ثم
اخراج الثلثة منها قبل الحكم وحيث سلم هناك عدم اعتباره تكلما يلزم التسليم ههنا بالطريق
الاولى قوله اما اولا فلانه قال الفاضل الشريف هذا منظور فيه لان القائل بان المستثنى

منه

منه مستعمل في الباقي مجازا والاستثناء قرينة كيف يسلم رجوع الاستثناء الى ما يتناوله
اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم واما قوله للقطع الخ ففيه اشارة الى قوله في اذانهم
لما دل ان المراد بالاصابع هو الانامل معنى فيكون معنى قوله الا اصولها لغوا اذ شرط
الاستثناء المتصل ان يكون بحيث لولاه لفهم دخول ما بعده فيما قبله واما لو قيل جعلوا
الاصابع في اذانهم الا اصولها كان صحيحا واقعا على ما هو شرط الاستثناء وكذا لو قيل
في اذانهم انتهى قوله غير اعتراض ابن الحاجب بانه قال اشتريت الجارية الا نصفها ولم
يقل الا نصفها كما قال ابن الحاجب وقد يقال لا فرق بين الا النصف والا نصفها
بحسب المعنى لان الالف واللام عوض عن الضمير فيرد عليه ما يرد عليه وتحقيق الكلام
بحيث يندفع بحث الشارح واشكال الضمير وغيره ما ذكره صدر الدين في فصول البدايع
حيث قال في تقرير جواب اعتراض ابن الحاجب الاستثناء من حيث التساند لولا القرينة فالمرجع
قبلها هو الكل لا من حيث ارادة المعنى المجازي فانها بعد الاخراج وتمام القرينة لا قبلها
فالذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المعتبرة لا المطلقة كاشتريت جارية
نصفها للغير فلما لم يتم التقييد لقيام القرينة يكون الملاحظ المعاني الوضعية فلان يرجع
الضمير الى كمال الجارية ويتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما رجع عليه فان العشرة
نص في مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في
اذانهم الا اصولها لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة قوله باعتبار اطلاق
اسم الكل على البعض شايع والممنوع في الاعلام الاستعارة لا مطلق المجاز على ان العلم عدد
لا يراد معدوده ولذا ينصرف عشرة في اخذت عشرة من الدراهم بخلاف عشرة ضعف خمسة
فان قلت قد تقرر في المعقول ان العدد انما تركب من الوحدات لا من الاعداد التي تحتها
فالسبعة مثلا ليس جزء من العشرة بل اجزاؤها عشر وحدات قلت ذلك تدقيق فلسفي لا
يعتبره اهل اللغة والعرف بل يسوق الاحكام على الظاهر قوله ولا يخفى عليك انه فيه بحث لانه
ما ذكر جوابا عن الحجة الاولى بطريق المعارضة وكونه دليلا مستقلا على نفي المذهب الاول
لا يوجب التكلف في ذلك ولا بعد عنه كما ان الحكم كذلك في كل معارضة قوله وعدل المص عن
هذا اي لم يتمسك في اثبات مجازيته بقول اهل اللغة بالوجه الاول بل تمسك بالوجهين الاخريين
قوله ولو لم يصح نقل التسليم من الثقات مثل فخر الاسلام وصاحب الكشف والمغني والبديع

مرجوا التحقق الاجماع وقال في اللباب اجمع اهل العربية على ان الاستثناء المتصل اخراج
بعض من الكل قوله انما يصح على المذهب الاول لانه اعترض عليه بان ابطال الحجة يتوقف
ح على المدعى ففيه نوع مصادرة على المطلوب واجيب بانه في الحقيقة رد دليل الخصم على
مصادرة على مطلوبه قوله ولا شك ان الثابت اه فايدة هذا الكلام دفع توهم ان ادعاء
ثبوته بدلالة اللفظ اذ لا ينافيه تصريحه ثانيا بثبوته اشارة فلا يرد ما قيل انه غير محتاج
اليه بعد ان نقل ان كونه نفيا او اثباتا بدلالة اللفظ قوله وفيه نظر اه اجيب عنه بان مراد
المصنف انه لا يصح حقيقة الا على المذهب الاول وما نقله ابن الحاجب وغيره يرد على قولهم
به مجازا لاقرارهم بعدم دخول المستثنى تحت حكم الصدر فلم يكن من النفي ولا من الاثبات
الا مجازا وبالجملة لا يتصور كون الاستثناء من النفي او من الاثبات على ما قالوا بل هو
اما نفي مستقل او اثبات مستقل بمعنى انه ليس نفيا للمثبت ولا اثباتا للمنفي الا مجازا وانت
خبير بان هذا على تقدير صحته غاية ما اذا لم يكن مطمح النظر قوله واما على المذهبين الاخريين
فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات واما اذا جعل المطمح ذلك فلا لان
الجواب المذكور انما يدفع النظر ح اذا ثبت ان لا حكم على المستثنى باحدهما على المذهبين الاخريين
وبطلانه كيف وقد عرفت تحقق النفي المستقل او الاثبات المستقل نعم اوله كلام في
حيز النظر واذا اشعر بان منشأ النظر كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس الا ان قوله
واما على المذهبين انه صريح فيه فينبغي ان يجعل من في قوله من النفي بمعنى عند كما قال ابو
عبيدة في قوله تعالى لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا فليتامل قوله وهذا
بط وتاويل صاحب المنهاج بالمبالغة وهو ان يجعل حصول الطهارة كحصول جميع
الشرايط والاركان لما يلتفت اليه بصحة التركيب في الصلوة الا بالنية او استقبال القبلة
او غيرهما وادعاء المبالغة في جميع ذلك مما لا يسمع قوله وهذا في غاية الفساد اه اجاب
عنه في فصول البدايع بان النكرة الموصوفة في سياق الاثبات الواقعة بعد النفي اذا
قصد بها النوع تعم نحو ما جالست الا رجلا عالما حيث يشمل المجالسة كل رجل عالم فلا
يختص المجالسة الى فرد واحد فصاعدا منه بخلاف اكرمت رجلا عالما اذ لا نفي وما
كتبت الا بالقلم اذ لا نكرة قوله مما قدح به الفاضل المراد فقد حجر في اطراده والا فلا وجه
للنزاع في العموم في مثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وعدم تسليم كون الوصف علة

علة تامة في شيء من الصور مدفوع بما ذكر في الاية فان الايمان علة تامة لخيرية العبد
المؤمن من المشرك من غير احتياج الى شيء آخر واما عدم النزاع في صورة اليمين فقد يقال
مبنى الايمان على العرف وكلامنا في اللغة على ان لقايل ان يقول لا نسلم عدم العموم في المسئلة
المذكورة ولو على سبيل البدل اذ يصح الاستثناء بان يقال لا اكلم الا رجلا عالما الا زيدا ولو
سلم فالتخلف لمانع لا يقدح في الاصل الكلي ثم ان قوله على ان القايلين اه لم يتضح لان
دليلهم يدل على ان العموم الثابت به عموم الاستغراق غير ان العموم ان كان عموم الجواز فالاستغراق
استغراق الجواز وان كان عموم الوجوب فالاستغراق استغراق الوجوب وقد مر في بحث
العام مما يفيدك بصيرة في المقام فليرجع اليه قوله فان قلت معنى تعلق الاستثناء انما كان
المعنى ما ذكر لانه لا يجوز ان يحمل على ظاهره والا يلزم استثناء الكل من الكل وهو باطل و
حاصل الاعتراض انه ليس معنى تعلق الاستثناء بالكل واحدا ان كل واحد من افراد الصلوة القا
للطهور مستثنى عن الحكم السابق اعني عدم الجواز حتى يلزم المحذور المذكور قوله من جهة حكم
فيه بحث اذ لو كان الحكم المثبت على الحالات المستثناة بعينه هو المنفي في صدر الكلام على ما
حرره لا يرد عليه الاعتراض بقوله نعم لقايل ان يقول اه لان الحكم المنفي او المتكيف بكيفية
العموم اللهم الا ان يعتبر الكيفية في التعيين فتامل قوله نعم لقايل ان يقول اه اجيب عنه
ايضا بان الاستثناء يثبت نقيض الحكم لا نقيض المقيد ونقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا
والاثبات نفيا حاصل ولم يقل احد بانه يجعل الكلي جزئيا ونحو ذلك في نفي الكلية الا اذا
كان استثناء البعض من الكل وههنا ليس كذلك لانه متعلق بالحال قوله وفيه نظر اه
قيل النظر غير وارد لان المصنف لم يرد بما ذكر نقضا على قاعدتهم بل كلامه اورده ما
ذكر معارضة لما قالوا من ان الفساد انما نشأ من مذهبكم في عموم النكرة حيث قال
مذهبكم في علة المستثنى ونفي الا المستثنى من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وانت خبير
بان حاصل النظر ان لزوم جواز كل صلوة بطهور على القاعدة المذكورة مسلم لو لم يعارض
الادلة القطعية ولا يندفع هذا بما ذكر قوله لانه طريق ظني فيه بحث لان قولهم الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس ايضا طريق ظني وليس نقض تلك القاعدة باولى من نقض هذه
فتامل قوله اذ لا دلالة له اه قال الفاضل الشريف هذا مكابرة لكون الاستثناء ظاهرا
في الاتصال كيف والاستثناء المنقطع مجاز وقد صرح به وعدم ظهوره ما يصلح استثناؤه

لا يقتضي الانقطاع لان المفرغ متصل مع عدم ظهور ما يصلح استثناؤه انتهى وبالجملة
الاحتمال المنافي لدلالة الدليل الاحتمال الناشئ عن دليل كما سبق في اوائل الكتاب
في بحث تخصيص العام وههنا ليس كذلك **قوله** الا خطأ مفعول له وقيل هذا بعيد لان
القتل ما يفعل لاجل الخطاء كالضرب للتاديب لان الخطأ لا يصلح غرضا بل هو خلاف
الواقع من غير قصد له وانت خبير بان المفعول له قد لا يكون غرضا متاخرا بل سببا
متقدما كما في قعدت جبنا عن الحرب **قوله** وتقرير ما ذكر فيه بحث وهو ان دلالة
الاستثناء على مخالفة حكم الصدر في الخارج ممنوعة وفي العقل بمعنى انه ليس فيه حكم
الصدر مسلم لكن لا يقتضي حكما بخلافه من الاثبات او النفي لا بالعبارة ولا بالاشارة
فان الاخص لا يلزم الاعم فلا يتم الاشارة المذكورة ولو في كلمة التوحيد وقوله لانه
كما ذكر الاداة لا يفيد الحكم بالنقيض اذ يكفي للخروج عدم الحكم السابق **قوله** فانه قيل
لزوم وجوده اه قد يجاب عن الاعتراض الاول بانه يجعل مدلول اللفظ واما يجعل
ثابتا بطريق الاشارة لا على انه مدلول اللفظ بل لانه اخرجه من حكم الصدر حيث
ثبت ان حكمه يخالف حكم الصدر وهذا ليس مدلول اللفظ بل هو معنى حاصل مما
ذكره وهو ليس بلفظ وهو بان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة عندنا كما نقله
عن فخر الاسلام فيما سنذكره وتقرير الجواب عن الحجة الثانية للمذهب الاول فلا يخفى ان الثابت
باللفظ **قوله** اجيب عن الاول فيه ان المدعى ان الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا و
بالعكس اصلا فكيف يصح الاعتراض بصورة بعض يبطل هذا الدعوى الكلي وانت خبير بان مجرد
دعوى ان المدعى سلب كلي لا يرد على الجواب ما لم يبرهن عليها نعم يرد ان يقال كلام المص
يقتضي ان يطرد الدلالة بطريق الاشارة في كل مستثنى فلا يكون جواب الشارح جوابا عما يرد
عليه على ان الحق ما ذكره المص لان المذكور بالاشارة لازم للمنطوق فلو كان حاصلا لكان
مطردا ويمكن ان يقال ان حاصل الجواب افادة كلمة التوحيد الاثبات بالعرف الشرعي لا اللغوي
قوله لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور كلام هو زعم القوم والا فانتفاؤه ممنوع كما مر فلا يكون
هذا الجواب صحيحا **قوله** عملا بظاهر قوله عم امرت اه فيه بحث لان هذا الحديث لما اقتضى
ان يكون كل من يقول لا اله الا الله مؤمنا ويصح اسلامه دل على ان حصول الايمان للدهري
ليس بطريق الضرورة لانه غير معتقد لوجود الصانع بل لان الاستثناء من النفي اثبات فلم يندفع

به يندفع السؤال **قوله** الدلالة على جزء معناه فيه نظر لانه توهم ان على المذهب الآخر قصد بجزء
من هذا المجموع الدلالة على جزء معناه الا فراحة وليس كذلك لان السبعة مثلا لم يرد على
جزء ما بقي منه لعلى عشرة الا ثلثة فلا وجه لان يقول على معنى بل انه يقتصر على ما قبل الحصول
المقيد فليتامل **قوله** بل ارادوا انه موضوع له وبهذا يظهر ما في عبارة المص من التسامح حيث
قال ان وضع الواضع اللفظ الذي استثني منه للباقي فانه يشعر بان الموضوع اللفظ المستثنى منه
وليس كذلك **قوله** فمدفوع بما ذكره في الكشاف اه قيل ظاهر عبارة ابن الحاجب يرد على
انه لا تركيب في ثلثة اصلا سواء كان محكيا او غيره والتقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا بدليل ولا دليل فعبارته في بحث المنع والنقض بمنزلة بسط شرحا لاتمام الجواب عن المنع
بالاستقراء ونقل اللغة وكذا الجواب عن النقض بما ذكره صاحب الكشاف اذ ليس في كلامه ما يدل
على التقييد وانت خبير بانه خالف ما عدل عن ظاهر الكلام اذا تم الحق بل الحمل على خلاف الظا
سعة **قوله** فاما ان يراد اه فيه بحث اذ نختار ان المراد بالعشرة عشرة افراد لكن لا يتعلق
الحكم بها قبل اخراج الثلثة حتى يلزم التناقض ولا بعد اخراجها حتى يكون المذهب الثاني
بعينه بل يتعلق بمجموع مع عشرة الا ثلثة هو السبع فيكون وافيا للحق **قوله** فان قلنا هذا
التركيب حقيقة قال الفاضل الشريف ظاهر هذا الترديد بخلاف ما يقتضيه الكلام السابق
حيث جزم فيه بان العشرة عشرة اطلقها او قيدها والترديد مبني على التردد في الكلام
ان يقال فاما ان يتعلق هذا التركيب من معناه الحقيقي الذي هو العشرة المجردة عن ثلثة
ويستعمل في السبعة كان مجازا فيها فاما ان يستعمل في معناه الحقيقي لكن لا ليكون مقصودا
بل ليكون وسيلة الى خصوصية السبعة تفهم من تفصيل التركيب كما في الكنايات فيكون للسبعة
كما هو المذهب الثالث وهذا هو مراد المحقق المذكور **قوله** جذر الموت المائة العدد اذا
ضرب في نفسه وبلغ مبلغا فالمضروب جذر الحاصل والحصول المجذور **قوله** ابطلوا بها
المذهبين اي الاول والآخر **قوله** انما يصح في الاستثناء المفرغ ومراد الفرق بين المفرغ
وغيره ان العامل في المفرغ مشغول بالمستثنى منه على انه مناط الحكم ومقصود به بخلاف
غير المفرغ وان المحذوف كالمذكور في عرف البلاغة **قوله** انه تاكيد لان النفي اذا توجه الى
الوصف المسلم ثبوته علم ثبوت احتمال الفاعل فاذا جاء الاستثناء بعده علم صريحا ثبوت
لفاعل والاول تاكيد بالنسبة الى اعتقاد المخاطب الثبوت قبل الكلام **قوله** لان الكلام

في ثبوتها قبل الفرق بين العددي وغيره على ان قوله وفرقه عطف تفسيري للفرق
فالصلح يدفع ذلك بل مدار الفرق بين العددي وغيره ان اسم العدد اسم لعدد مخصوص
فلا يمكن ان يحمل بعضه غاية للآخر بخلاف غير العددي وان اراد به ان الفرق في انه اخراج
قبل الحكم ثم حكم على الباقي فاجماع ائمة اللغة على ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي اعدل
شاهد عليه واي تعرف اعرف من هذا قوله وقد عرفت ما فيه اه فيه اشارة الى قوله فيما
سبق وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره اه قوله
شرط الاستثناء قال الفاضل الشريف يرد على هذا الاصل مسئلة وهي انه لو اوصى بالجارية
واستثنى من الوصية الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس مما اوجبه الصيغة قصدا بل
دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان الفقهاء في باب الوصية ما ذكر لكن
بناها على التوسعة فجاز فيها ما لا يجوز في غيرها كما عرف في موضعه من ان القياس
ما في جوازها لانه تمليك مضاف الى حال زوال مالكيته ولو اضيف الى حال قيامها بان
قيل ملكتك غدا لا يجوز فهذا اولى قوله ولا ابطاله بطريق المعارضة اشارة الى مذهب
ثالث ففي قوله لا ينقض الوكالة اي يعزل الوكيل لانه مما يثبت حكما للوكالة بانتقاضها
قوله ان الخصومة لما كانت محجورة شرعا اه لان توكيله انما يصح شرعا لملك الموكل
نفسه والذي يتحقق به انه مملوك للموكل هو الجواب مطلقا لا الانكار بخصوصه فانه اذا عرف
المدعي محقا لا يملك شرعا فان قلت اذا وكل ذميا ببيع الخمر يجوز مع انه لا يملك بيعه
بنفسه فلا يصح التعليل المذكور قلت جواز توكيل المسلم الذمي ببيع الخمر انما هو مذهب
ابي حنيفة رح والتعليل المذكور على قول محمد قوله ولقائل ان يقول اه فيه بحث لانه لما
كان شرط الاستثناء ان يكون المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا ولا شك ان ما اوجبه
قصدا هو نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون
استثناء الشيء من نفسه قوله والاقرب ان يقال قيل انه في غاية البعد لانه ابا يوسف
لم يجعل الاقرار تبعا للانكار فانه مما لا وجه له اصلا بل جعلهما تبعا للتوكيل والتوكيل يحتمل
الانكار والاقرار ويؤيده قول المص فيكون اي انما يكون الاقرار ثابتا ولو كان ضمنا
بل الاقرب ان يقال لما ثبت الاقرار بالوكالة ضمنا وبطل التوكيل باستثناء الانكار بطل
ما ثبت به ضمنا وهو الاقرار وانت خبير بان بطلان توكيل باستثناء الانكار على تقدير تناوله

تناوله للاقرار ولو ضمنا محل تامل قوله على سبيل الاشتراك اه قيل اراد الاشتراك اللفظي اذ لا يظهر
قدر مشترك بينهما بحسب العرف ولكن ان يحمله على الاشتراك المعنوي ويؤيده قول الرضي ولقائل ان
يمنع اختلافهما في الماهية قوله لان لاحدهما يخرج من متعدد والآخر من غير مخرج قلنا لا كلام
ان كون المتصل مخرجا من متعدد من اجزاء الماهية بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا
هو المذكور بعد الا واخواتها مخالفا لما قبلها نفيا واثباتا قوله حقيقة في المتصل مجاز في
المنقطع اي على ما هو المختار وان فيه خلاف البعض على ما اشار اليه الشارح في حواشيه
شرح المختصر قوله فانهم غير محكوم عليهم بالفسق قيل عليه ان اراد انهم غير محكوم عليهم بالفسق
اصلا فممنوع كيف وقد صرحوا بالتوبة والخروج يشعر بالاتصاف في الجملة وان اراد
انهم غير محكوم عليهم ببقاء الفسق فالتائبون لم يخرجوا عن حكم الصدر وهو الاتصاف بالفسق
اذ اولئك محكوم عليهم بالاتصاف والجواب ان المراد انهم غير محكوم عليهم بالفسق الدائم وهو
المحكوم عليهم في الصدر بقرينة الجملة وربما يقال المرتفع بالتوبة عقاب الفسق لا نفسه والتائب
من الذنب كمن لا ذنب له للعينية ونظيرها الآية وقد سلف ان المرتفع ليس جهة الجمع السالف
بين الاختيين بل عقابه بالعفو فالاستثناء متعلق فليتامل قوله وهذا حاصل الوجه
الثالث اي مضمون قوله لكن لا يصح الاخراج قوله على تقدير السكوت عن الاستثناء لقائل
ان يمنع عدم تناول الحكم المذكور في الآية للمستثنى على تقدير السكوت لان عدم تناوله الشرعي
مستفاد من دلالة الاستثناء المذكور في الآية والحديث اعني التائب من الذنب كمن لا ذنب له نعم
له قوله ولا يخفى انه منع عدم دخوله هذا من تتمة توجيه كلام المجيب في تاكيد لكون الاستثناء
منقطعا ومن هذا ظهر ان ما وقع في اكثر النسخ من اسقاط لفظ العدم في قوله ولا يخفى انه
منع عدم سهو من الناسخ والصواب اثباته على ما وقع في بعض منها قوله وكيف يخصصها
اعترض عليه بان الاجماع لا يكون مخصصا فما الحق فيه يكون مخرجا عن النص ضرورة
انه لا اجماع الا بعد زمن النبي عم فالحكم بالنفي على اي تكلم المثال اليه الحلي بعد وجوده وهو
عام فيتم الاستدلال واجيب بان المراد بالتخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله اللفظ
لا التخصيص المصطلح قوله وذكر بعض الفضلاء اه في توجيه كون الاستثناء متصلا قوله
ويمكن الجواب عما ذكره بعض الافاضل وفيه بحث لما عرفت من ان عدم التناول الشرعي
مستفاد من الاستثناء المذكور في الآية والحديث فيبقى فلا وجه لمنع وجود القاعدة والغرض

ايضا على هذا الجواب بان الخروج عن الفاسق غير معلوم لكان الخلاف في اشتراط بقاء
الفعل ان المعلوم هو الخروج عن الفسق قبل والحق ان التائب خارج عن الفسق لاشتراط
بقاء الفعل والا لادى الى تصادق التائب والفاسق حقيقة وكذا القائم والقاعد قوله
فيحمل على المنقطع المفيد فائدة جديدة قال الفاضل الشريف ليت شعري ان الفائدة الجديدة
التي تعرى عنها المتصل ما هي في المنقطع وفخر الكلام برخص عن هذا المراد قوله وذهب
بعضهم الى التوقف القائلون بالتوقف الى ان يظهر القرينة المعينة فرقتان الاولى القاضي
والغزالي ومتابعوهما قالوا انا التوقف بمعنى انا لا ندري انه حقيقة في ايهما والثانية المرتضى
واشياعه قالوا انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وكلتا الفرقتين يوافقان
الحنفية في الحكم وانه انما يفيد الاخراج عن مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما
لعدم الدليل وعند الحنفية الدليل العدم كذا ذكره في حواشي شرح المختصر قوله وبعضهم الى
التفصيل هو انه ان ظهر ثبت استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عنها فللاخيرة والا
فللجميع قوله لان الحد تعلق رده عليه بمنع الحد ذلك بل هو عقوبة مقدرة وحق الله كما ذكر
في الهداية وغيرها وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح لان يكون تتمة للحد وتكملة له
باعتبار استلزامه معنى العقوبة اذ كم من شخص يتألم بالضرب كما يتألم بعدم قبول الشهادة
ولو سلم ان الحد ما ذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة ليس بعدم المطلق والسكوت عند
الشهادة بل رد الشهادة والتصريح بعدم قبولها ولو لم يجب بالاثم قوله لانه حق العبد
اي لان فيه حق العبد ولا ان الحد فيما اجتمع فيه حقان وحق الله غالب كما تقرر في موضعه
قوله وانما يتعرض لثبوت حق الله فيه لان الغرض بيان جهة عدم اسقاط الجلد و
الكونه في حق العبد ولا مدخل لحق الله في التائب قوله هو الذين تابوا واصلحوا اه فيه
بحث اذ يلزم على هذا ان توقف قبول الشهادة عندهم على الاكمال ايضا وليس كذلك وقد
تعرض بعضهم بانه يكذب القاذف نفسه عند من قذفه ويزيل من عرضه المعروف ما كان منه
الى ان قال فلا يلزم ان الاصلاح يتوقف على الاكمال ويجاب بانه ليس في كلام الشارح ما يشعر
بتوقف الاصلاح على الاكمال بل يكون الاكمال من جملة الاصلاح قوله النسخ في اللغة
الازالة قيل الحق انه يقال انه لغة التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وهو خلاف
نعم فهو بمعنى في نفس الشيء فيعبر عنه بالازالة كما في قولك الاول لان الشمس محلت الظل

شيئا فشيئا وقد يعبر في المحل فيعبر عنه بالنقل ومنه تناسخ الارواح لانتقالها من الاشباح
والتعبير في القرآن بالتبديل اه دليل على انه حقيقة فيهما او قد نقل النقاد بعض ... مجاز في
كل منها عقيب الاخرى مجاز باسم الملزوم وليلتفت الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل
باسم اللازم او بالعكس باسم الملزوم او مشترك قوله خلافا لليهود يعني غير العيسوية منهم صرح
به المحقق في شرح المختصر قوله وكذا نسخ التلاوة اعترض عليه بانه معنى نسخ التلاوة نسخ
الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة وحرمة القراءة والمس للجنب والحائض ونحو
ذلك فلا وجه للاحتراز عنه وقد يتكلف في الجواب بان الحق تعريف النسخ بعض الاحكام المتعلقة
بالاحكام ظاهر بلا تاويل والتلاوة نفسها ليست بحكم ودخول نسخها في نسخ الاحكام المتعلقة
بها تاويل قوله واليه ذهب من قال هو الخطاب قيل من عرف النسخ اراد بالنسخ واما تسمية
الخطاب باسمه فلا وجه له هو دليل النسخ كما ان الخطاب الاول ليس بموجب الحكم بل
دليل له والموجب هو الشارع قوله بل هو اما يطلق فيه فيه بحث اذ يلزم على هذا ان لا يجوز
نسخ الكتاب بالسنة الثابتة بالاحاد لان المنسوخ قطعي كالناسخ قوله فيه بحث اه وقد
يجاب عنه بانه لا يفهم من كلام اصحاب الشرائع في اطلاق لفظ الناسخ بل مراده انه لا محالة
يكون مراده ان الشريعة المتقدمة معرفة الى وقوع وقت وجود الشريعة المتاخرة اذ لو
كان كذلك لما كان نسخا ولا يمتنع اطلاق النسخ عليه شرعا وليس كذلك لان الله تعالى
سماه نسخا وبالجملة استدلال الخصم بالاية على جواز النسخ لا على اطلاق النسخ لان معناها
ان الاية التي ننسخها لا ناتي بها وهذا يقتضي جواز النسخ لا اطلاق لفظ النسخ قوله
بل الجواب آه قيل هذا الجواب غير موجه لان كلام المنكرين للنسخ على شريعة موسى وعيسى
عم انما هو بطريق المنع لا بطريق الاستدلال فانه لا يلزم من عدم الكشف اصلا حتى يستدل بعدم
وقوع النسخ في التحرير عنه على عدم جواز النسخ بل كلامهم انما يتوجه على من يدعي وقوع النسخ في
شريعة موسى وعيسى عم بطريق المنع بانه لم لا يجوز ان يكون شريعتهم موقتة ببعثة النبي
عم من حيث ترك الورود عم ... اشار ... منع على المنع فغير موجه
قوله بل هي مطلقة يفهم منها في الاغلب ان الاطلاق يفهم منه التابيد فهو الاصل حتى يدل
دليل على خلافه اذ التابيد لا يفهم الا من لفظ ابدا ... وعند ذلك يكون محكما ... لا
يتصور نسخه ... فهم التابيد من الاطلاق وكيف ذلك كونه اصلا فيه

نعم اذا وجد لفظ نص يدل على التأبيد بكونه عن شرع قا قو وهو منع التواتر ودليل اليهود
لعنهم الله ولو كان التواتر لا يدل على من تقدم وهو عدم جواز النسخ في صورة لا يستلزم عدم
جوازه اصلا وهذا في غاية الظهور قو لكن لا يخفى انه قد يقال الدليل انما هو على ان اصل
النسخ جائز وحجة على من ينكر ذلك مع قطع النظر عن شريعة ما مستندا الى ما ذكر من الدليل
العقلي فانه يبقى اصله بدليل نقلي انما قال بدليل نقلي لانه يدفع القول بتأبيد شريعة بدليل
عقلي كما لا يخفى قو والاباحة الاصلية عندنا انه قد بحث ما اوردنا فيما مر في مباحث المطلق
وسيأتي ايضا ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا واما ثانيا فلان تقييد الحكم بالزمان
مستدرك قو فالاولى في الجواب ان يجاب عن الاعتراض بان كون الانبياء عندنا شاهد لهم
ما بشريعة منهم فكانت احكاما شرعية على انه قد جاء في التورية ان الله تعالى امر آدم ع م
بتزويج بناته من بنيه فلا يكون هذا من قبيل الاباحة الاصلية في شيء ذكره قال العلامة
قو فيلزم البداء البداء عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدا لهم الامر الفلاني
اذا ظهر بعد خفائه وقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدا لهم سيئات ما كسبوا
اي ظهر لهم بعد الخفاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قو وهو جائز بالاستصحاب اه قيل
لا اطلاق ثم فانه انما منع حجية اذا لم يعلم عدم المغير قال العلامة وايضا يمكن حمله على دفع
في زمان نبي وفيه بحث اذ لو لم يكن في زمان ورود النسخ حتى كان الرفع بما لي محققا في
دفع المعدوم محال واما اعتراض الفاضل بان اجتماعهما على مذهب من يجوز النسخ قبل التمكن
من الفعل كما هو المختار انما هو في زمان تحقق الحكم في الفعل المأمور به والمنهي عنه
لا الحسن والقبح كذا في فصول البدائع فليتأمل قو مثل هذا حلال وذاك حرام فانه يجوز
نسخ مثل هذا الاخبار لانه في المعنى انشاء حكم فيقبل النسخ كسائر الاحكام قو قيد الحكم
كالوجوب مثلا اما اذا كان التأبيد قيد الحكم ايضا نحو الصوم واجب مستمر ابدا فلا يجوز
النسخ اتفاقا واما اذا كان قيد الظاهر محتملا نحو صوموا رمضان يجب ابدا فان الفعل
اصل في العمل والمختار في الشرائع احتمال التأكيد ويحتمل تحريم الصوم قو فالجمهور يجوز
النسخ ويحمل على خلاف الظاهر احتمال الابعد وقيل على التجوز بالآية على المكث الطويل وفيه
ان هذا التجوز يجوز فيختار انه ايضا وعند البعض قو فالجمهور على انه يجوز نسخه خلافا
للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد ومن تبعهم قيل الظاهر من العبارة ان يكون الحنفية

الحنفية من الجمهور وليس كذلك لما قال صاحب المجمع في البديع اذا قيد المأمور بالتأبيد يجوز
نسخه خلافا للجمهور قو لا منافاة اه لا يقال تقييد الفعل بالابدية لا من حيث هو بل من
حيث كلف به فيستلزم ابدية التكليف فاذا انتفت ابدية التكليف بالنسخ انتفت ابديته لانا
نقول ان اريد بالحيثية تقييد التكليف بها فليس بلازم ولئن لزم فلتزم وان اريد
اعتبارها في الفعل وقت التكليف فمسلم ولا يقتضي تقييد التكليف بهذا والغرض يقيد بلا
الايجاب حكم ثم يجد ابدا على معنى الفعل فيجب ان لا يصح قيد التأبيد اليه وبمعنى تأبيد الفعل
والقياس على قولنا صم غدا قياس مع الفارق لانه يبني على اصل آخر وهو ان النسخ قبل التمكن
من الفعل جائز عندنا وهو لا يستلزم جواز رفع التأبيد المستلزم للبداء بخلاف ما نحن فيه
واما القياس على التكليف بصوم غد ثم الموت قبله فهو ايضا مدفوع بان التكليف فيه
مقيد بعدم الموت عقلا فلا دفع فيه كما صرح به في شرح المختصر والجواب ان الكلام فيما
اذا كان التأبيد قيد الفعل وقد يكون الكلام نصا في ذلك كما في قولك وجب عليك الصوم
الابدي واما تجويز النسخ باعتباره قيد الفعل فيما اذا احتمل الامرين على ما هو الاولى في
الفصل الجواز وعدمه محتاج الى برهان ولا برهان مع الاحتمال ومرجوح جائز فيه بحث
وهو ان النسخ اذا ورد على وجوب الصوم الدائم يستلزم عدم دوامه لانه اذا لم يجب جاز
تركه فلم يدم فينتفي دوام الصوم وفي نسخ وجوبه منافاة فانه يقتضي كل الازمنة للزومه
ليكون مبطلا لنصوصية التأبيد كتأبيد الوجوب بعينه وايضا عدم الجواز في نحو الصوم
واجب مستمر ابدا انه كان خبرا منتهيا الى الكذب فكذا الصوم المستمر المؤبد في رمضان واجب وان
كان باعتبار كونه حكما انشائيا فالايجاب المؤبد للصوم كالايجاب للصوم المؤبد في ان
نسخه بداء فالفرق تحكم والتحقيق هو ان عمدة المسئلة هو ان اجتماع الحسن والقبح
في زمان واحد انه لزم امتنع لامتناع الارتفاع والا فلا فنسخ الوجوب المؤبد يستلزمه
ولو في بعض ازمنة الابد واما نسخ وجوب الفعل المؤبد فلا لاحتمال ان يكون زمان
الوجوب غير زمان الفعل فيتصف بالقبح في غير زمانه كما في صم غدا ثم نسخه قبله فليتأمل
قو فلقوله تعالى حكاية افعل ما تؤمر فيه علة صيغة ما تؤمر مضارع فلا يجوز ان يصرف
الماضي من رؤياه في المنام والا لقيل افعل ما امرت فيجب ان يصرف الى ما يتحقق من الامر
في المستقبل فكأنه قيل افعل ما يتحقق من الامر فيه واجب بان المضارع قد يراد به الماضي

بالقرينة كما في قوله تعالى والله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا ويجيء هنا الحمل على ضرورة
اقدام ابراهيم عم على الذبح كما هو المشهور وذكر بما يحرم بدونه الامر به قوله ولو كان الامر
به مقدمات الذبح ام جواب سوال مقدر وهو ان المامور به لو كان نفس الذبح لا مقدماته
لما كان لقوله تعالى قد صدقت الرؤيا وجه فاجاب بما ذكره واما في ذلك قد صدقت
الرؤيا فيحتمل ان يكون معناه انك صدقت الرؤيا وحملتها على ظاهرها وان كان موجب
الرؤيا يقتضي التعبير كذا قال القاآني هذا على تقدير ان يكون الابدال نسخا والا فمعناه
قد حققت ما امرت به بالاتيان ببدله كالتيمم قوله فلانه لو لم ينسخ لكان قوله معصية
منع الملازمة لجواز ان يكون الوجوب موسعا فلا يقتضي بالتاخير واجيب بانه لو كان
موسعا لكان الوجوب متعلقا بالمستقبل لان الامر باق عليه قطعا فاذا نسخ عنه
فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وبانه لو كان موسعا لاخر الفعل ولم يقدم على
الذبح وترويع الولد عادة واما جاز ان ينسخ عنه او رجاء ان يموت فسقط
عنه ورد بمنع عدم التاخير اذ كونه فاو او وقات الامكان غير معلوم قوله لما روي
انه ذبح اه قيل على هذا التوجيه ينبغي ان يكون المسئلة في النذر بذبح الولد ان يفعل
بالولد ما فعل لكن ما هنا عام وليس كذلك قوله ثم لا يخفى اعتراض على المص بان هذا
ليس من قبيل المتنازع فيه واجيب عنه بمنع امكان الذبح قبل النسخ بناء على ان اسباب
الذبح لم يحصل بعد اذ ووجد المانع ولا المكان عاصيا بتركه مع التمكن واحضار الاسباب
مع انتفاء المانع قال صاحب الكشف صورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد
الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل
قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد الناسخ بعد دخول وقته قبل انقضاء
زمان يسع الواجب كما اذا قيل اذبح ولدك فبادر الى اسبابه وقيل قبل الحصار
الكل لا تذبح وهذا مما يؤيد الجواب المذكور اذ الظاهر ان قصة ابراهيم عم من قبيل
الثاني كما قال مجوزه التمثيل بحجوا هذه السنة وصوموا غدا تمثيل بالموقت وليس محله
النسخ لانه يوجب البداء كما ذكره المص قبل هذا وكونه من المثالين من قبيل الموقت
المبحوث عنه انظر بعد قوله علم حكم تمام الوقت ليس محلا للنسخ ومثله صوموا ابدا قوله حلة
وانما يلزم لو كان ان اداده حكما شرعيا متجددا والا فلا وجه لانكار كونه التحريم

التحريم حكما شرعيا قوله لان شرط التعدي الى فرع لا نص فيه والمنسوخ ثابت بالنص او
بما فيه نص فلا يمكن النسخ بالقياس وقد بينا فيما فاته لا يمنع ان يكون ناسخا للقياس في
فليتامل قوله مختص بالاحكام الخ فان الاحكام المعللة بالعلل المنصوص عليها في
حكم الاحكام المنصوص عليها التي ليس فيها نسخ فالاختصاص الذي ذكره اضافي بالنسبة
الى الاحكام الثابتة بالاشارة ونحوها قوله قد سقط نصيب المؤلفة من مصارف الزكوة
والمؤلفة قلوبهم قوم كانوا اوساسهم في ضعف فتالف قلوبهم او اسرار مرقب باعطائهم و
مراعاتهم اسلام نظرا لهم وقيل اشراف يتالفون على ان يسلموا فانه عم كان يعطيهم حتى
خمس الخمس والصحيح انه عم كان يعطيهم من خمس الخمس الذي كان خاص ماله قوله مع دلالة النص
هو قوله فان كان له اخوة فلامه السدس قوله لسقوط بسبب من قبيل انتهاء الشيء بانتهاء
مدته كانتهاء صوم رمضان بانتهائه قيل هذا الاصل يعارضه اصل اخر وهو قولهم
بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب فيجب بانه لا ينتهي بانتهاء علته اذ ثبت مع المنافي او نقول
الحكم بانتهاء علته اذا كان معطوفا بها ولا يستغنى عنها اذا كانت اجتهادية قوله لانه
لا يكون الا عن دليل قد سبق فجوابه سابقا خاص في الاعتراضات الواردة على قولهم الثلثة
الاول اعني الكتاب والسنة والاجماع اصول مطلقة والرابع اصل من وجه وفرع من وجه
اما اشارة الى ان الاجماع قد لا يكون منه دليل بان يخلق الله تعالى فيهم العلم الضروري
فيوفقهم للصواب فهذا الدليل لا ينافي ما ذكره وقيل في بيان ان الاجماع لا يكون ناسخا
للاجماع اذا لم يكن عن نص ان الاول اما قطعي ولا اجماع على خلاف القاطع لكونه خطأ
واما ظني فقد انتفى بمعارضة القاطع فلا يثبت الحكم فلا رفع وفيه بحث لان الاجماع
على خلاف الظني لا يجب قطعيته فلعل الظني راجح ولئن سلم فالثابت قبل انعقاده ولو
بالظني اذا ارتفع به صار ناسخا كارتفاع الثابت بالظني من الكتاب وخبر الواحد اذا
نزل بخلافه نص قطعي قوله ولقائل اجيب عنه بان الاجماع المنعقد بالمرجوح يكون على
الخطاء فلا ينعقد فلا يكون هناك نسخ وفيه تامل قوله لجواز ان يعلم [illegible] ذلك
النص وايضا الاجماع حجة وان لم يعرف نصه واعترض على ما ذكره اولا بانه اذا لم يعلم
تراخيه لا يكون راجحا فيه ثبات ان النص الذي يستند اليه الاجماع اذا كان نصا في معناه
او مفسرا او محكما او دالا عليه بعبارته يكون راجحا على النص المخالف للاجماع اذا كان ظ

في معناه او دالا اليه او اقتضاء او ثابتا بانه وان لم يعلم تراخي النص فلا شك انه
بحاله معلوم ليسند الحكم اليه غايته ان الاجماع افاد قطعية فلا انه نسخ والا يلزم ابطال
البط وقد يجاب بان القطع لما كان اصلا في الاجماع كما هو دعوى يعارض على عكس
القياس يستند اليه الحكم كملا في الاثبات والابطال دون السند قه الش فقوله تع فانت
بخير منها والاستدلال بالاية على المدعي بوجهين احدهما ما ذكره المص هو ان السنة ليست
بخير من الكتاب ولا مثلا له والثاني انه قال فانت وهو يدل على ان الآتي بالخير والمثل هو
الله تع لان الضمير لله وذلك لا يكون الا الله والناسخ قرآن لا سنة والجواب عنه ان الآتي
في الحقيقة ح ايضا هو الله لقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قه
الص ولقوله عم اذا روي لكم عني حديث قال شيخ الاسلام مجد الدين ددابادي في كتاب
سفر السعادة ولم يثبت شيء في باب اذا سمعتم مني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان
وافقه فاقبلوه والا فردوه وان الحديث المذكور من اوضع الموضوعات بل ورد صحيح
في خلافه وهو الآتي اوتيت بالقرآن ومثله معه قه وقد يقال قبل الوصية شاملة
شرعا للاوامر والنواهي والمواعظ والتخصيص بعد الموت عرفا فطار فهي وهي الآية
كانت مفوضة الينا هو المفهوم من قوله بالمعروف ثم اخذها الشارع مقدرة في آية
المواريث ولا شك انها تنافي المفوضة منسوخا ومن لم ينسخ بها الا وصية للاقارب لحكم
المنافات فبقيت وصية الاحاديث فبقيت مراده بقوله تم من بعد وصية يوصي بها
والحديث اوضح الامر في نسخ الوصية المفوضة وان المنسوخة وصية الاقارب وهذا
تحقيق كلام المشايخ فلا يرد ما ذكره القاعلي لحذاقة الانوار ونقله الشارح الفاضل
بقوله وقد يقال اه قه لكن لا يخفى اجيب بان المراد بالجواز ههنا مشروعية الوصية
وكونها مفيدة للملك ولزوم التنفيذ فكيف يكون اباحة اصلية بل يكون حكما شرعيا
انه قد ذكر قبل هذا بورقة ان الاباحة الاصلية عندنا بالشرع لان الناس لم يتركوا
سدى في زمان من الازمنة قه يعني ان حكم اه قبل الا وحي ان يقال او في قوله حتى
او يجعل الله لهن سبيلا بمعنى الحي فكانه وجوب الامساك مغيا به فيبين عم اجماله بقوله
خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب
جلد مائة ورجم بالحجارة او بفعله عم ونفي مجمل الكتاب بالسنة جائز اتفاقا وليس

وليس بنسخ وهذا اولى مما ذكره لان منسوخ التلاوة في حكم السنة فان تواتر واشتهر
فقد صح التمسك به والا فلا وبهذا ظهر ضعف قول الش فيما يليه لكن يرد على المص كما لا يخفى
قه وهو لا يوجب التعيين لجواز ان يكون ثابتا بوحي متلو نسخ تلاوته دون حكمه وقد
يجاب عنه بان ثبوته بالسنة وهو ظاهر ومع احتمال ثبوته بالكتاب غير ناش عن الدليل
فلا يعتبر بخلاف احتمال النسخ والنسخ اه فانه قول عمر دليل على احتمال القراءة لا المحض
بشبهة قه من شرايع من قبلنا قد يقال يجب شرايع من قبلنا معتبرة بما قضى به ولم ينقض بالكتاب
قه فقد ظهر انه نسخ بالسنة لا يقال هذا ينافي قوله السابق فانه لا يعلم كونه ثابتا
بالكتاب او السنة لانا نقول المراد هناك نفي التعيين والمثبت ههنا هو الظهور وهما
لا يتخالفان قه لا ينسخ بخبر الواحد اذ اريد به بعد وفات النبي عم والا فالمشهور انه
يجوز حال حيوته عم ويحتج به في المغني وقد يجاب عن البحث بان المص لم يرد انه
نسخ بحديث عايشة بل عايشة اخبرت بان الاية نسخت ونسخ بالسنة يعني لا يدفع
احتمال نسخه بالكتاب بحجة بينة واما جعل الناسخ قوله تم انا احللنا لك ازواجك اللاتي
آتيت اجورهن ففيه ان الاية انما يدل على حل ثم انا ها رسول الله اجورها الاعز فلا يكون
ناسخا على انا لم نعرف تاخرها قه واشار الشيخ اعترض عليه الشيخ اكمل الدين في
شرح البزدوي بانه رد لاتفاق الصحابة على ما نقله شمس الائمة من ان الصحابة
اتفقوا على كونه منسوخا واما ناسخه لا يتلى في القرآن فوقانهم اعتقدوا جواز نسخ
الكتاب بغيره وبان التابيد اما صريح او دلالة ولفظ من بعد ليس منهما واعلم ان
الشارح والمص لم يتعرضا لمحل استدلال الشافعي على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
وبالعكس وبانه لو نسخ الكتاب بالسنة لطعن الطاعنون فيه بانه كذب ربه فلا
يصدقه وفي العكس بان ربه كذبه فلا يصدقه وبالجملة ان طعنهم مبني على تصورهم
البطلان الثاني بتكذيب الاول وابطاله وعدم معرفتهم بان الثاني بيان لانتهاء حكم
الاول وانه لم يكن مؤبدا قه كتاب الله هو قوله تم وما آتاكم الرسول فخذوه قه
ولهذا احال بهذا البحث على غيره قبل الحكم الذي يرتفع بموت العلماء هو العلم الذي
يقوم بالحاكم لا انه ليس له تعلق بالعلماء والارتفاع يراد به ان لا يبقى في حيوة
عالم بالحكم لا انه ينفي علم العالم بالموت على ان العلم المستنبط من الخطاب ليس الا وجوب بالسبب

عنده لانه كان واجبا في الجمعة الذي نا والباقي هو الثاني دون الاول والا لما فهم قضاه
على ان يكون مجهولا واحال البحث على العلماء لتحصيل الوثوق لا لازالة الشبهة ولو كان كذلك
لكان الانسب ان يقول قيل لا قالوا قوله سنقرئك فلا تنسى الجمعة حكاية فلا يرد ما
قيل كان عليه ان يقول قوله قال النخعي اذ الآية ليست قول المص بل قوله قال الله هو قول
المص قوله لكم وسورة الكافرين وقد ختم الخطاب الكفرة مخصوص بمن قد علم الله منهم
انهم لا يؤمنون ومعنى قوله تعالى لكم دينكم ولي دين لكم دينكم الذي انتم عليه
لا تتركونه ولي ديني الذي انا عليه لا ارفضه فليس اذنا في الكفر ولا المنع من الجهاد ليكون
منسوخا بآية القتال اللهم اذا فسر بالمتاركة وتقرير كل من الآخر على دينه قوله ولا نزاع
بين الجمهور في انها لا يكون نسخا ولكن اذا لم يكن الزيادة بأجرة فهو عند الغلب كزيادة
رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد وفي التقييد بالجمهور اشارة الى ما قيل ان
زيادة السادسة نسخ لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى لاخراجها
عن كونها وسطى وهو مردود بان ذلك امر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا قوله
ان التحقيق في الزيادة هو اختيار القاضي وهو نقل عنه انه قال لبين اتصال العشرين بالثمانين
كاتصال الركعات لان الثمانين بعض وجوبها اجزاء على نفسها بخلاف الصلاة
ثم قال وفي الفرق دقة فليتأمل وجه الفرق على ما قال المحقق في شرح المختصر ان
زيادة ركعة على الصلاة يكون بحيث لو عدمت لم يكن على كل التقدير اتى اصلا ويكون
الواجب ثلثا بخلاف زيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدمت كان للثمانين اثر ولا يجب
الا العشرون قوله فهو في حكم المستثنى قيل هذا اعتذار بعيد جدا لانه لم يسكت بل احكم
بانه عند ابي حنيفة نسخ بل اعتذار القريب انه اراد به انه لو قال بمفهوم المخالفة لكان
رفعه نسخا فهو حكم بذلك على ان اصل ابي حنيفة هو ان الزيادة على النص نسخ قوله
وقد فسر في المحصول هذا التفسير لابي الحسين ويرد عليه ايضا ان زيادة شرط منفصل
كالطهارة في الطواف ليس نسخا عنده ويجب الاستئناف بدونه قوله وان اقتصر في تفسير
فيه بحث اذ الفرق بين كلام ابن الحاجب وصاحب المحصول خفي لانه لا يمكن ان يكون
كالعدم الآن لا يكون الاصل وان وجد معتبرا في الحكم اصلا ولا يكون معتبرا الا
بوجوب الاعادة والاستئناف انه لم يرد مع الزيادة قوله ما ذكره بعض المحققين توضيحه

توضيحه ان ترك الاصل بعد الزيادة لما صار كوجوده في عدم الحرمة وان كان تركه
قبل الزيادة حراما لا وجوده صار وجوده كعدمه في عدم الحرمة والحاصل ان
شبه الوجود بالعدم اعم منه في الاعتداد كما في زيادة ركعة والاجزاء كما في زيادة
التغريب والعشرين او عدم الحرمة كما في زيادة تحصل في الواجب المخير ولو بدل الثالث
بامكان الاجزاء بدونه لكان اقرب وانت خبير بان الاشكال في زيادة الشرط المنفصل
لم يندفع اصلا قوله ليس من قبيل النسخ يرد عليه ان الزيادة في المخير اذا كان
نسخا في زيادة مثل التغريب والعشرين اولى لانه بعد اشتراكهما في عدم وجوب الاستئناف
اصل المخير يجزي دونهما قوله لان ابن الحاجب لم يفسر قبل ما حكى عنه فيما تقدم انا وجد
للزيادة التي يعتبر لم يرد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة وصورة وجوبه
كالعدم هو عين التفسير الذي نسبه المص اليه على ما حققه في البحث على الفرق بين
كلام ابن الحاجب وصاحب المحصول قوله وذلك ليس بحكم شرعي اذ ليس واحد من
الاحكام الخمسة وقد يجاب بان الاجزاء حكم شرعي وضعي على ما عرف قوله وايضا
قال الفاضل الشريف هذا لم لا انه وجوب احدهما غير وجوب الآخر فلا شك ان الاول
مرتفع بالثاني قوله ويستلزم عدم الجواز بدونه لا يخفى بدونه القيد بالعدم الاصلي
واعادة الجواز الشرعي بالعدم الاصلي حكم شرعي توضيحه ان المرتفع اجزاء المطلق من
حيث هو مطلق وقد مر ان الاجزاء حكم شرعي لكن ارتفاعه انما لزم من دلالة المقيد
على ايجاب القيد لان المقيد اقتضى رفع الاجزاء بدلالة لفظية ليكون قولا بمفهوم المخالفة
وان المقيد برفع الحكم الشرعي وهو اجزاء المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدلالة اللفظ
بل بواسطة ايجاب القيد وبهذا التقرير ظهر اندفاع بحث الشارح قوله وفيه بحث
لانه ان اراد قد عرفت بالتقرير السابق اندفاعه وقد يجاب ايضا بان النص المطلق
كان يقتضي الاجزاء بدون القيد فان كان القيد دافعا لذلك الاجزاء ولو كان بطريق
مفهوم المخالفة كان ناسخا وان لم يكن دافعا لم يكن ناسخا ولم يكن زيادة ايضا
وهذا لم يكن منا قولا بمفهوم المخالفة قوله وفيه نظر قال الفاضل الشريف اجيب
بان المراد بالخلف عن الشيء ما يسد مسده وينزل منزلته في اداء التكليف ويكون واجبا
مثلا على التخيير كما في خصال الكفارة ولا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافي

الوجوب العيني ولهذا لا يجتمعان في شخص واحد وفقد النص لم يكن شيء من الاحكام حكما
شرعيا بالغة وهو ليس في زمن تخصيص والزام كما هو دأب المناظرين او عام خص منه البعض
بشهادة التمثيل بحرمة ترك الصوم والصلوة ووجوبهما قوله وقد يجتلب ان اصل
اجاب عنه جدي رحمه الله في فصول البدايع بان القاعدة ان المراد اذا ورد في شيء نهي واجب
ينصرف الوجوب الى قيوده فهنا النهي في تعلق القسمين وهو الطلب نظيره ان فعل
النكاح ليس بواجب لكنه اذا اريد النكاح يجب ان يكون عند الشهود ثم قال واما القول
بان القسمين للاستشهاد دليلنا في ان يكون الشهادة قسم اخر فليس بشيء لان السوق لبيان
الشهادة وهو لو قسم ذكر للاستشهاد عرفا او شرعا قوله وقد يقال ان غايته قال جدي
في فصول البدايع هذا اقرانا اولا فلان هذا القسم معتبر عند الخصم في التداعي ايضا
ولعل ثانيا فلان الاستشهاد في التداعي لنفي الجحود والاثبات عند الانكار لدى الحاكم فيكون
المعتبر فيه هو المعتبر في الحاكم والقضاء واما ثالثا فلان الاجماع منعقد على ان هذه الا
التي المعتبرة بالاستشهاد في باب القضاء وليس مفهوما الا منهما قوله واجب في الوضوء
تبع فقد الغربة قيل هذا صحيح في النية دون الترتيب قوله لقائل يجيب عنه بانه لا يخطر
في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون تاركه فيه اثما لا بالنظر الى غيره فقوله
كما في ترك الفاتحة فيصلي مع الفارق فان وجوبها في الصلوة وتاركها فيها اثم لا في غيرها
قوله الانسب ان يعنى الا الانسب لاحتمال ان يراد الصحة الاصالة الاصالة بالنسبة الى
الوضوء قوله واجب بمعنى اللازم بدليل ظني وربما يسمى مثل هذا الواجب فرضا مجتهدا فيه
وقد يقال لمثله فرض عملي ايضا فيقال له فرض لما انه لا يحصل الاجزاء بدونه وعملي ومجتهد
فيه لكونه من حيث العمل لا العلم وبطريق الاجتهاد والظن لا بطريق القطع واليقين ولهذا
لا يكفر جاحده بخلاف الفرض العلمي فانه يكفر جاحده قوله اي الذي من شانه التكلم اشارة
الى ان المراد بالمتكلم القادر على التكلم لا الناطق احترز به عمن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان
سكوته ليس سكوتا على الحقيقة فظهر بهذا ضعف ما قيل الصواب ان يقيد قوله وكذا الحكم ولم يتعرض لرد
قيمة المنافع ولعل ذلك ان يقول اعلم ان بعض ان المدعي لم يطلب قيمة المنافع ولا يجب الحكم في
حقوق العباد ما لم يطلب المدعي بل لا يجوز ذا ما قوله فطلب القضاء وربما الوجه عليه فقد
ان هذا دعوى بغير بينة فلا يسمع وبالجملة الكلام انما يتم اذا وقع من المستحق المذكور طلب

طلب المنافع تنصيصا ويمكن ان يقال صاحب الحادثة كان يطلب حكم الحادثة لو لم يكن
عالما الا المستحق عليه من الحق وكان اول حادثة رسول الله فكان يجب عليهم البيان بصفة
الكمال لا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة منفعة البدن لان الولد كان صغيرا لم يكن له
منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعه فلا يخفى ان
المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله من التكلم به وهو الاجارة الضمير ان
راجعان الى السكوت عند المفهوم من المسكوت فلا يرد اعتراض صاحب الترجيح بان الكلام
مختبط لا نظرا للضمير من مرجع قوله مندرج في القسم الثاني قال في فصول البدايع وليس
مندرجا في الثاني كما ظن لانه سكوت مع امتناعه شرعا الولي الرضى لو مع وجوبه عرفا
عند الرضى وليس ما نحن فيه شيء منهما وكيف ربما يكون سكوت الولي لفرط الغيظ او لانه
يتامل فحصل اجنبي للاذن فيه باذنه وكذا سكوت الشفيع قوله لان مبنى العطف على
التغاير لا يخفى ضعفه لان التغاير بين المائة والواحد حاصل لا يتعين بكونه المائة من الدراهم
والكلام في قول القائل له علي مائة درهم ودرهم حذف المائة فيه عدم جواز العطف قوله
الا في السلم المشهور ان السلم لا يجوز في مثل العبيد لعدم العلم بقدره وصفته خلافا
للشافعي واما في مثل الثوب يجوز اتفاقا وما ذكر في الكتاب يحتمل ان يكون بناء على
مذهب الشافعي قوله وقد يجاب اي من قبل الشافعي قوله الركن الثالث الاجماع
وهو في اللغة العزم والاتفاق المفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور
من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من متعدد والمعنى الثاني بالاصطلاحي انسب
قوله ويرد عليه في بحث اما اولا فلانه منقوض باصول الاعتقاد فان تاركها لا يفهمها
بها اثم مع انها ليست امرا شرعيا بمعنى لا يدرك لولا خطاب الشارع واما ثانيا فلان الشرعي
هو ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لا ما يأثم تاركه واما ثالثا فلان تارك الاتباع
انما يكون اثما بعد الاجماع فكانه امر شرعي بعده وانما الكلام فيه قبل الاجماع قوله
فيما ذكر من البيان نظر قيل الظاهر ان مراد المصنف بالقطعي ما يتبادر منه عند الاطلاق
وهو الذي لا يشوبه وهم ولا يكون للنقل فيه مدخل فمقولة القطعي قد يكون ظنيا ثم ولو
سلم تعميم الظني فللمعلل ان يمنع افادة الاجماع في تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد
الاجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الخارجي

كثير من الاعتقاديات قوله وابتنى الحسي الاستقبالي فيه بحث اما اولا فلان هذه الشبهة تجري
فيما يكون محسوسا ماضيا فلا وجه للتخصيص بالاستقبالي واما ثانيا فلان اجماعهم على
ذلك الامر لا يعتبر من حيث هو اجماع على ذلك الامر بل من حيث كثرة الرواة من مخبر صادق
توقف على العيان فيكون من قسم الاجماع المخصوص من بعده الائمة وبالجملة الحجية الاجتهادية
لا مدخل للاجتهاد فيه فان ورد به نص فهو ثابت به ولا احتياج الى الاجماع وان
لم يرد به نص فليس للاجتهاد فيه مساغ ولو وقع فهو محمول على السماع قوله وعلى هذا
كان المناسب الاشارة الى ما فهم من سابق كلامه وهو ان هو قد ذكرنا واخواته تفصيل الامور
نفسها او وجه المقابلة ان لفظ الاول يقتضي سبق متعدد بكونه هو عبارة عن واحد
منه وهو ههنا الامور فلا يخفى انه واحد من تلك الامور التي في ذكر الاجماع بل عينه
وفي عبارة المص توجيه آخر وهو الحمل على التجريد او على معنى انحصار الكل في الجزء كما
في قولهم معرفة العلم في كذا وكذا قوله روي ان امرأة ان الظاهر ذكر المص
بان نقل المص غير موافق للحادثة ولعل ما ذكره المص في حادثة اخرى ومعنى
اشخص اليها ارسل شخصا يقال شخص من بلد الى بلد اذا ذهب واشخصه غيره قوله
المص ان العول في اللغة يستعمل بمعنى الميل الى الجور وبمعنى الغلبة وبمعنى
الرفع يقال عال الميزان اذا رفعه وفي الاصطلاح هو ان يزاد على المخرج شيء من اجزائه
اذا ضاق عن فرض وحاصله ان المخرج متى ضاق عن الوفاء بالفروض المجتمعة
فيه لرفع التركة الحمد كثيرا من ذلك المخرج ثم يقسم حتى يدخل النقصان في فرائض جميع
الورثة على نسبة واحدة ويمكن ان يكون المعنى الاصطلاحي ماخوذا من كل من المعاني
اللغوية وان كان الانسب بالتعريف المذكور اخذه من الثالث اما وجه انسبية الاخذ منه
فظ واما جواز اخذه من الاوليين فلان المسئلة بالنسبة الى اهلها بالجواز حيث نقصت
من فروضهم وغلب البعض بادخال الضرر عليهم قوله المص وهو يدخل النقص فلانه
التركة اذا ضاقت عن الفروض تقدم الاقوى ويدخل الضرر على من هو اسوأ حالا
هي الجماعة المذكورة لان منهم من ينتقل من فرض مقدر الى فرض غير مقدر فيكون
صاحب فرض من وجه وعصبة من وجه بخلاف غيرهم من اصحاب الفروض فانهم
لا ينتقلون من فرض مقدر الى فرض غير مقدر فيكونون صاحب فرض من كل وجه فيكون

فيكون اقوى من الاولى وجوابنا ان اصحاب الفروض المجتمعة في التركة وقد ساووا في
سبب الاستحقاق فتساووا في الاستحقاق ويأخذ كل واحد منهم جميع حقه ان
اتسع المحل ويضرب بجميع حقه اذا ضاق المحل كالغرماء في التركة والنقل من الفرضية الى
العصوبة لا يوجب ضعفا لان العصوبة من اقوى اسباب الارث قوله كالاعتقاد بحقية
كل مجتهد على ما ذهب اليه المعتزلة وبعض الاشاعرة من ان الحكم يتعدد دائر الحكم عند ما ادى
اليه راي المجتهد قوله ثم لا يخفى دفع لقول الخصم ولما سكتوا مضى مدة التامل لم يرد الشبهة
وحاصل الدفع ان الشبهة انما يندفع اذا انحصر وجه السكوت في التامل مع انه مقيد
وغير صريح في عدم الانحصار قوله المص الا ان تعجل اداء الصدقة سماها صدقة
مجازا من حيث انها تجب بعوض مالي ويتولى الامام قسمتها كالصدقة قوله في العيوب الخمس
المشهور من مذهب الشافعي وهو المذكور في فصول البدائع جواز فسخ النكاح عند الشافعي
بعيوب ستة وهي الجنون والجذام والبرص والبهق والجب والعنة وعيوبها الاربعة
الاربعة الاول والقرن والرتق والمجبوب هو الذي قطع عضوه وصاحب العنة
هو الذي لا يصل الى النساء او يصل الى الثيب دون البكر لمرض او ضعف في خلقته او
كبر سنه او لسحر والرتق بالفتح مصدر قولك امرأة رتقاء لا يستطاع جماعها لارتتاق
ذلك الموضع والقرن بسكون الراء عظم يكون في فرج المرأة كالسن يمنع الجماع قوله ولان
لما جاز الحكم فيه بحث لان عدم التعرض اصلا ليس كالتعرض بخلافه قوله ثم التفصيل
الذي هو ازيد لقول المص فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين كلام
غير معتد به قوله وما ادعاه الخصم رد لقول المص لكن يدعي انه قوله لان الامة قبل
عليه منهم من قال للام ثلث الكل في المسئلتين فهذا شيء ومنهم من قال لها ثلث
الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فهذا شيء آخر واذا كان مدعى كل
شيئا واحدا على التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق احدهما لا غير بالضرورة ومن
انكر هذا فقد انكر البديهيات واما ما ذكره من السند فمدفوع بان صدق قولنا لا شيء
من الشيئين بمجمع عليه لا ينافي صدق احد الشيئين ثابت بالاجماع لان معنى لا شيء
من الشيئين بمجمع عليه ان هذا الشيء ليس بمجمع عليه وذلك الشيء ليس بمجمع عليه
ومعنى احد الشيئين ثابت بالاجماع انه اما ان يكون الثابت هذا الشيء او ذاك

الشمول وهي منفصلة حقيقية والذي ينافيها ان يقال لا شيء من الشرطين بثابت
او كل الشرطين ثابت حتى يلزم الاجتماع او الارتفاع وقولنا لا شيء من الشرطين
مجمع عليه بمعزل عن مناقضتها قوله انه كيف مغلطة يعني انه عبر عن الامرين اللذين
احدهما مثلا غسل المخرج والآخر غسل الاعضاء بمفهوم يشملهما وتعرض لهما على سبيل
البدل وهي احدى الطهارتين ويكون تعلق الحكم وهو الوجوب بذلك المفهوم في كل
من القولين باعتبار فرد آخر فان تعلق الوجوب على قول ابي حنيفة باعتبار غسل الاعضاء
وعلى قول الشافعي باعتبار غسل المخرج فما ذكر مغلطة من باب اشتباه العارض بالمعروض
هذا ما ذكر وقد عرفت اندفاعه مع القيل السابق قوله وقيل هو ما لا ينتفع بعين
الاموال فعلى القول الاول من الاثمار وهو التغيب والاخفاء وعلى الثاني من قولهم بعير ضامر
وهو الذي يكون فيه اصل الحيوة ولكن لا ينتفع به قوله ولزم من هذا اي من تقرير الكلام
على الوجه المذكور ادم عدم لزوم مخالفة الاجماع للقائل بشمول الوجوب في مسئلة التطهير
والمال واحد وقولين على اطلاق بل مقيد بما اذا ظهر اشتراك القولين في حكم واحد شرعي
فلا يكون ثم اتفاق اذ يكون وكان مما حكم به الشرع او لم يحكم به لكن كان القول الثالث
قولا بشمول العدم قوله واما الثاني وقع العبارة في بعض النسخ هكذا واما الثاني
وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما ان اشتركا في امر واحد
وهو حكم شرعي او لا وح الحكم المختلف فيه اما ان يتعلق بمحل واحد او باكثر اما الاول
وهو ان يشترك القولان في امر واحد وهو حكم شرعي كما في مسئلة العدة وكما في مسئلة
الجد مع الاخوة فحكم بطلان القول الثالث لاستلزام ابطال الاجماع واما الثاني
وهو ان يشترك القولان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فاختلاف القولين انما يتصور
بثلثة اوجه ولا يخفى ما في هذه النسخة من الخلل والصواب ما في بعض الآخر من النسخ و
هو هكذا واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد
فاختلاف القولين انما يتصور قوله ويجعل هذه المسئلة يعني ان قول المص اما
الاول فهو كمسئلة العدة واما الثاني فاما ان يكون بعد قوله وهو ان القولين ان كانا
يشتركان في امر واحد الى قوله والا فلا وقوله بعد ذلك فعند ذلك نقول ان المختلف
فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد كان يجب بحسب الظ

الظان يكون عبارة عن اشتراك القولين في حكم واحد شرعي وعدم اشتراكهما فيه لكنه
يجعل المسئلتين من القسم الثاني تعين ان ليس المراد ذلك ضرورة اشتراك القولين في هاتين
المسئلتين في حكم واحد شرعي فلو كان المراد بالثاني عدم اشتراكهما لما صح التمثيل بهما
قط واما مسئلة الملاقيح الملاقيح ما في بطون النوق من الاجنة واحدها ملقوحة
من قولهم لقحت كالمحموم من حم والمجنون من جن قوله فلا يخفى انها خارجة في
بحث لان القسم الثاني ليس الا ان يكون محل الحكم اكثر من واحد وليس بيع الملاقيح و
البيع بالشرط الا كذلك فان الاختلاف فيه في الحكم وهو عدم افادة الملك بانه هل
يشملهما او يقتصر على واحد منهما وهذا حكم في اكثر من محل واحد وبالجملة لما كان ابو
حنيفة رح قائلا بعدم افادة الملك في الملاقيح وافادته في البيع بالشرط والشافعي قائلا
بعدم افادته فيهما وهذا اتفاقهما على عدم الافادة في صورة بعينها فدخلت المسئلة
في القسم الثالث وكون المسئلة الاولى مجمعا عليها لا يمنع الدخول اذا لم يقيد القسم
الثالث بان لا يكون من الصور مجمعا عليه واشتراك المسئلتين في ان البيع في كل منهما
منهي عنه يكفي في تعلق احديهما بالاخرى وكون البيع في الاولى باطلا وفي الثانية
فاسدا لا يقدح في ذلك التعلق الكافي قوله قلت العلة يرد عليه ما يقرر في تحقيق
تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية ان العملية ونحوها من الاحكام الشرعية وان خطاب
الشارع لا يلزم ان يرد على خصوص حكم بل يجوز ان يعلم بالقياس ان الخطاب
ورد به فلا منافاة بين الاستنباط وورود خطاب الشرع قوله وهذا حكم شرعي
اعترض عليه بانه خارج عن فعل المكلف فان عدم الربوا عدم اصلي الحكم شرعي واجيب
بان المراد بعدم الربوا في غير الجنس جواز البيع متفاضلا وهو حكم شرعي قوله
قد عرفت انه يصدق انه فيه بحث عرفته مما مر وهو ان الصادق سلب الاجماع عن
وجوب المعنيين فلا ينافي صدق الاجماع على وجوب التطهير المطلق وهو حكم واحد
شرعي كالاجماع على دوام وجوب احدى صلوتي الظهر اربعا واثنتين اي حضرا
او سفرا مع صدق ان شيئا من الصلوتين لا يجمع على دوامه قوله فالجواب حاصله ليس
في هذا الجواب تسليم الاتفاق على احد الافتراقين كيف وقد اشار الى بطلان
تحقق الاتفاق في مسئلة في شرح قوله فالتطهير واجب بالاجماع وفيما سبق ايضا حيث

قال غاية ما في الامر انه ركبت مغلطة بل هو بيان مراد الحق في غاية التوضيح لوجه ملازمة غير
مرة قوله واما الاجماع المركب فمثل الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة
وكانه تركب من علتين وعدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذي يكون القول
الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كما في فسخ النكاح بالعيوب فكانهم عنوا
بالفصل التفصيل قوله فيعتد باي بعبرة قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته قوله
والاصح من كلام شمس الائمة على ما نقل صاحب الكشف عنه قوله ولا تقليد الحكم اي لا يعتد
بقوله فيما انقلد فيه وفيما سواه يعتد به قوله بالتعصب قال صاحب الكشف التعصب تفعل
من العصبية وهي المنسوبة الى العصبة وهي التقوية والنصرة قوله وقيل على انه فيه شبهة
اي انقطع الاجماع لكنه ليس بقطعي لان كثيرا من العلماء لم يجعله اجماعا كان عند من
جعله اجماعا فيه شبهة فكان بمنزلة خبر الواحد لا يكفر جاحده ولا يضلل وفي فصول
الكرم و شيخ ان في القضاء بجواز بيع امهات الاولاد روايات واظهرها انه لا ينفذ
وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض اخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان
ابطل بطل وهذا الوجه الا قاويل كذا في الكشف قوله واجيب بجواز حاصله ان المختص
بزمان الرسول عم انما هو نسخ الحكم الثابت بالكتاب والسنة قوله في قصة التلقيح
التلقيح تعليق ذكر النخل على انثاه لتكثر ثمره كما يجعل ذلك في التين ايضا وكان الناس
يلقحون النخل لذلك فنهيهم الرسول عم فتركوه فقلت ثمرة النخل فقال عم بعد ان
انهى الامر لجنابه الشريف انتم اعلم بامور دنياكم قوله قلنا بل هو عام اعترض عليه
بان الاضافة الى الجنس لم يعهد من الفاظ العموم وورود الاستثناء في كلام من
يعتد به حجم ولا يضر كفاية الاطلاق عن نزاع الخصم والجواب انه صرح بان المضاف
الى المعرفة كذي اللام في معانيه ذكره الشريف في بحث تعريف المسند من حواشي المطول
ولذا ذكر القاضي في قوله تعالى وفرعها في السماء انه يجوز ان يراد وفروعها على
الاكتفاء بلفظ الجنس لاكتسابه الاستغراق من الاضافة والمراد من كفاية الاطلاق
كفايته في مقام ترتيب الحكم عليه من حيث ماخوذ بعنوانه يصلح عنوانه للعلية كما اذا
قيل ومن يتبع مخالف بسلم وقد يجاب عن اصل السؤال بان الاية الكريمة خرجت مورد
نهي معنى اي لا تشاقوا الرسول ولا تتبعوا غير سبيل المؤمنين فيعم الغير لكونه نكرة

نكرة معنى في سياق النفي قوله قلنا اتباع قيل عليه يلزم مما ذكر في تقرير هذا الجواب
كون بعض المجتهدين مشاقا للرسول حيث يجوز ان يكون مخطئا فالجواب الصحيح
ان التخصيص بما ذكر تخصيص من غير مخصص بل المراد به الطريقة التي عليها المؤمنون
وهو شامل لما اجمعوا عليه والجواب بعد تسليم ان المخطئ في الدليل بعد بذل الوسع و
تحصيل الظن بصحته مشاق للرسول اذ المنهي مشاقته عم بعد تبيين الهدى كما دل عليه
جميع الاية الكريمة وهو منتف فيما ذكر قوله قلنا خص ذلك قيل عليه التخصيص خلاف
الاصل فالجواب عن اصل السؤال التزام الاتباع في المباحات بان ما اجمعوا على
اباحته فمباح وبان ما فعلوا على الاباحة يجوز فعله على الاباحة وان تخيير بان
اتباع المباح الذي فعلوه لاعتقاد اباحته ولجواز فعله على الاباحة والمرخص
والجواب ممنوع والضرورة الى التخصيص قائمة قوله وان اتباع بالكسر معطوف
على قوله خص وداخل تحت مقول القول لا بالفتح عطفا على القطع وانه لا يلزم
هذا جواب عن قوله واسناد الحكم الى الدليل وحاصله ان اسناد الحكم ابتداء الى
ما استندوا اليه ليس داخلا في اتباع سبيل المؤمنين ليكون تركا لاتباع غير سبيل المؤمنين
لان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير واما اذا اسند الحكم الى ما استندوا
اليه لا يكون كذلك لانه مما ساق اليه الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة الغير قوله
وقد يقال اي فيرد الجواب المذكور وحاصله انه فيه دور لان اثبات حجية الاجماع
بما اثبت حجيته لا به وفيه فساد لما شاء الخصم لان وجوب العمل بالظواهر
لا يتوقف على الاجماع بل على ان العدول عن خلاف الظاهر بلا دليل غير معقول على ان من
قوله ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن ويبين قوم التمسك بالظواهر
ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع تناقض الظهر لان يقال الدلائل المانعة عن
اتباع الظن ليس من قبيل الظواهر بل النصوص او قوتها قوله قرينة ظ يعني ادعاد كر
قرينة ظ على ان المراد بالغير سوى ما اتى به النبي عم على حذف التقدير فلا يرد ما
قيل ان الدخول في الوعيد مما لا تنازع فيه اذ قد يقصد تغليبه اذ لم يثبت عن مجموع
الامرين قوله واللفظ يعني قوله تعالى ليكونوا شهداء على الناس قوله والنفس لفظ
ان اطلاق النفس على هذه القوى الثلث من باب اطلاق اسم المحل على الحال ثم صادف

حقيقة عرفية قوله والثانية مبدأ لجذب المنافع قد يتوهم المخالفة بين ما ذكر
ههنا وبين ما ذكر في باب العوارض في اثناء بيان حكم الاغماء من ان القوة الشهوية
مبدأ الحركة الى جلب المنافع والغضبية مبدأ الحركة الى دفع المضار ولكن ان تقول
مبدأ الحركة الى جلب المنافع والغضبية مبدأ له بالواسطة ومبدأ الاقدام على
الاهوال مبدأ الحركة الى دفع المضار فلا تسامح في شيء من التعريفين كما لا يخفى قوله
محتوشي اي محيط يقال احتوش القوم فلانا اي جعلوه في وسطهم فكان المعنى
على القلب لان المحتوش على هذا الطرفان قوله النص وقوله عم لا تجتمع امتي وجه التمسك
ان عموم النص ينفي جميع وجوه الضلال والخطاء ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه
فيكون ما اجمعوا حقا لا يجوز مخالفته قال القاغاني قلت فيه نظر اذ لا نسلم ان الخطأ
المظنون ضلال قوله فان الظاهر على انه كان الخطاب للصحابة الحاضرين لزم
حجية اجماعهم مع مخالفة الفاسقين والذين لم يلحقوا بهم لعدم الكلام في وقت
الخطاب ثم اسلموا وصاروا من اهل العلم واللازم باطل لانه يقدح مخالفتهم في الاجماع
بناء على ان حجية الاجماع انما هو بعد وفات الرسول عم وان كان للصحابة اي
الحاضرين وغايبهم فليس تعميم الخطاب للصحابة باولى من تعميمه لجميع الامة والحادث
قوله تعالى كنتم خير امة ونحو ان يقول خير صحابة ظ فان الخطاب لجميع الامة وانما
قوله تعالى لن يضروكم الا اذى لا يقتضي ان يكون الخطاب للصحابة اذ الكافر وحده
ان يضروا الامة جميعهم الا اذى فيظهر بهذا ان مراد المص ان الايات انما يدل على حجية
اتفاق جميع الامة اذ الخطاب لها لا انها انما يدل على حجية اجماع جميع الصحابة كما
يفهم من كلام الش فتامل قوله وذلك ان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اعترض
عليه بان عدالة الامة ينافي خطاهم في الاجتهاد وان لم يمنع الخطاء في الاجتهاد
عدالة الواحد او البعض لانه يقتضي اجماعهم على الضلالة وهو ينافي العدالة في
الامة لا محالة نبه على ذلك قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة قوله بعد القطع قيل
لان عدم عدالة كل واحد اذا كلامهم في المجتهدين وقد شرط في الاجتهاد العدالة
على انه اذا ثبت ان الجميع من حيث هو الجميع معدل بتعديل الشارع بالنصوص
المذكورة فيما اجمعوا عليه كل واحد منهم ايضا عدل اعز منهم بالكذب فيما اجمعوا عليه كل

كل قوله ولقايل ان يقول انه اجيب عن الاول بان المص لم يدع ان وجوب الاتباع
يستلزم القطع بل ادعى ان اتفاق جميع المجتهدين في العصر بحيث لا يتصور اجتماعهم على
الضلالة يستلزم القطع وعن الثاني بان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم لما كان حجة
بينة على الحكم قطعا كان حجة قطعا على حجية اجماع مجتهدي كل عصر وعن الثالث ان
المصير الى التخصيص بلا دليل خلاف الاصل فلا يصار اليه ويرد على الاول ان كون اتفاقهم
مستلزما للقطع ليس ببديهي بل استدل عليه بوجوب الاتباع فورد الاعتراض وعلى الثاني
منع الملازمة المذكورة فان الدليل الذي ذكره المص لا يفيدها كما لا يخفى وعلى الثالث
انه لا يفيد القطعية قوله والمص جعل اجيب عنه بان المحوج عن ما اتفق عليه المسلمون
فيما لا نص فيه وهو اما ان يكون مما اتفق عليه جميع الناس او اتفق عليه مجتهدو امة
محمد عم وهو المعتبر في ثبوت الحكم قطعا ويقينا واما اتفاق غيرهم من امة محمد فلما لم
يكن معتبرا كان كالعدم قوله لا دخل له في الحق قيل هذا في حيز المنع اذ المفروض بيان
ما اتفق عليه المجتهدون من امته عم في كل عصر واتفق معهم جميع الناس انه من قبيل
المتواترات والضروريات والمجربات قوله والكلام في كونه حجة واجيب عنه بان هذا
ثابت لما اشار اليه المص بقوله فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا يعني قوله تع ولا
تكونوا كالذين تفرقوا الاية وقوله عز من قائل وما تفرق الذين اوتوا الكتاب قوله وايضا
وجوب العمل اجيب عنه بان التفرق والاختلاف مطلقا سواء كان من حيث العمل او من
حيث العلم مذموم للاية الكريمة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يقدح فالواجب عدم
خلافهم سواء كان من حيث العمل او من حيث العلم قوله على انه لو صح قيل هذا غير موجه
اذ لا يلزم من كون الاجماع الواقع من افراد جماعة من المجتهدين حجة قطعية كون الراي
الواحد كذلك لما في الاجماع من خصايص منبهة على اختلاف الاذهان وتباين مراتب
عقولهم على ما لا يخفى وانت خبير بان هذا انما يرد اذا قيس حجية الثاني على حجية الاول
وليس مراد الش ذلك بل انما يلزم حجية ما ذكروه في اثبات حجية الاول وهو ظ قوله لقايل
ان يقول اجيب بان الهداية عامة مطلقة ووقوع الخطأ لجماعة العلماء لا يكون مخصصا
لها لانه لم يحصل لهم الا بعضها ومطلق الهداية ينصرف الى الكمال وانا جميع المجتهدين
على الهداية حاصلة لهم مانعة من وقوع الضلال فيما اجمعوا عليه قوله وايضا هذا

وفيه نظر اذ خصوص اتفاق المجتهدين
كان قطعيا وهم قالوا بعدم
جواز المخالفة لا خصوص اتفاق
المجتهدين اذ لا يقول بعدم جواز
... الاول ... يلزم ... وهو ظ
منه

لا ينبغي أن يجيب بأن المنافي وقوع الضلال من الله تعالى لا وقوعه من غيره مع قوله تعالى ومن
يهدي الله فما له من مضل قوله وأيضا لو أجري يجيب بمنع الملازمة لجواز صدوره دون كونه
عن الاشتهار بأن في الآية الكريمة إشارة إلى أن الله تعالى لا يلقي خلاف الحق في قلوب قوم هم
العلماء المهديون وذلك لأنه لما كان من فضل الله وكرمه أن لا يوقع قوما في الضلال
بعد الدلالة الموصلة إلى الحق فبالحري أن لا يوقع في قلوب العلماء الراشدين المهديين
المجتمعين على حكم في الدين بعد بذلهم وسعهم في تحصيل الحق خلافه قوله ولا اختصاص
قيل المراد بالخبر الخير المحمود والتقوى ولا نسلم في اختصاص العلم ذلك بالنفس المزكاة
فإن المدنسة أي المغطاة بالجهل والفسق محجوبة عن تجلية الإلهام الحق لها بفجورها
وتقواها إذا اختص بها نفوس المجتهدين كذلك أي مزكاة بالعلم والعمل بما شرط
في الاجتهاد فيكونون مختصين به وأنت خبير بأن الإلهام هاهنا الإعلام وعدم اختصاصه
بالنفس المزكاة ظاهر وإن لم يعم كما لا يخفى قوله والنص قد منع قيل هذا إنما نشأ من عدم الفرق
بين النصوص المحققة والمقدرة والاعتبار في كلام المص قوله وفيه نظر أجيب عنه بأن
مراد المص أن إجماعنا أخص الإجماعات بحسب المفهوم حيث اعتبر فيه اتفاق الجميع في عصر
بخلاف إجماعاتهم فإنه اعتبر فيها بعض مخصوص سواء انضم إليه غيره أم لا وليس مراده
الخصوص بحسب الصدق والتحقق وأنت خبير بأنه إذا لم يوجد الخصوص بحسب التحقق لم يلزم
من أدلتهم أن يكون الإجماعات المحققة حجة قطعية على ما هو مطلوبنا فتأمل قوله بل
الجواب أن المراد علماء السنة فإنهم وصلوا وقد بلغوا حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيكفي
في إثبات المط قوله والجمهور على أنه لا يجوز الإجماع ذهب جماعة إلى أنه الإجماع ينعقد
لا عن دليل بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب ويلهمهم الرشد بأن يخلق الله علما
ضروريا بذلك ولهم أدلة على ذلك من جملتها أن تخلق العلم الضروري من الجائزات
بالاتفاق فيجوز أن يصدر الإجماع عنه كما يصدر عن دليل ورد بأنه محال لأنه لا
يكون أعلى من حال الرسول عم ومعلوم أنه لا يقول إلا عن وحي ظاهر أو وحي
باطن كما يدل عليه قوله تع وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فالأمة أولى
أن لا يقول إلا عن دليل ومنها أنه قد وقع الإجماع لا عن دليل كإجماعهم على جواز
بيع التعاطي وأجرة الحمام والقصار وأجيب بالمنع غايته أنه دليل الإجماع لم ينقل إلينا

إلينا اكتفاء بالإجماع قوله داود الظاهري هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني ثم
البغدادي قال الشيخ أبو إسحاق في طبقاته أصله من أصبهان ومولده بالكوفة ونشأ
ببغداد ولد سنة ثلثين ومائتين وتوفي ببغداد سنة سبعين ومائتين في ذي القعدة وقيل
في شهر رمضان ودفن بالشونيزية قيل كان يحضر مجلسه أربع مائة طيلسان أخضر وكان من
المتعصبين للشافعي صنف كتابين في فضائله والثناء عليه وانتهت إليه رياسة العلم
ببغداد قوله ومحمد بن جرير الطبري هو الإمام البارع في أنواع العلوم أبو جعفر محمد بن جرير
الطبري له كتاب التاريخ المشهور وكتاب التفسير لم يصنف أحد مثله وله في أصول الفقه وفروعه
كتب كثيرة قال الخطيب سمعت علي بن عبد الله السماد يحكي أن محمد بن جرير مكث أربعين سنة
يكتب في كل يوم أربعين ورقة توفي في وقت المغرب ليلة الاثنين ليومين بقيا من شوال
سنة عشر وثلثمائة وكان مولده في آخر سنة أربع أو أول سنة خمس وعشرين ومائتين واجتمع
عليه من لا يحصيهم عددا إلا الله وصلي على قبره عدة شهور ليلا ونهارا ورثاه خلق
كثير من أهل الدين والأدب ورثاه أبو سعيد بن الأعرابي وابن دريد وغيرهما والطبري
نسبة إلى طبرستان بخلاف الطبراني فإنه نسبة إلى طبرية قوله ولم يثبت صحة القياس بحجة
لا يقتضي الإجماع المنقول بخبر الواحد على المنقول عن الرسول بخبر الواحد لأنه قد يكفي في
إثبات أصول الشريعة وقد لا يجوز إنما الجائز القياس في إثبات الفروع قوله وأجيب
بأن خبر الواحد فيه بحث إذ لا تفاوت بين الإجماع وخبر الواحد في ظنيتهما نظرا إلى الناقل
وقطعيتهما نظرا إلى الأصل عند القائل بحجية الإجماع قطعا ووجوب العمل بأحدهما يستلزم
وجوب العمل بالآخر وإن لم يستلزم أولوية العمل به قوله إذ لا شبهة لأحد أنه لا يقابل
بعض أخبار الآحاد ودلالته على أمر ظني وإن كان مقطوعا في نفسه ثم إنا نقول الكلام
في حجيته قطعا لا في الدلالة على مدلوله ألا ترى أن الحديث المتواتر قد يكون دلالته ظنية
ولا يقدح في كونه حجة قطعا **قوله الركن الرابع القياس** وقال إنه لا يقتضي لغة أن
لا يساوي فتمثيله بالمثالين يشعر بالاشتراك وعليه ابن الحاجب ومن يتبعه والأكثرون
على أن معناه لغة التقدير ويكون تقدير شيء بآخر ليعلم المساواة نحو قدر بها وهذا
أظهر لأن القياس صفة القايس والمساواة صفة المقيس والمقيس عليه وبهذا
التقدير ظهر أنه لا يساوي في التفسير على صيغة المعلوم ثم قوله قست ولا يقاس يشعر

بان القياس منفك ويجوز ان يكون من قايس لكن ينبغي ان يحمل المقاساة بمعنى فعل
كالمسافرة لا انه يتوقف على كونه قياسا او مجموعا فيما نحن فيه قوله لتضمنه معنى
الابتناء وفيه تنبيه على ان القياس شرع لبناء الاحكام لا الابتداء بها وذلك معنى
قولهم القياس مظهر لا مثبت قال في الاساس وقد يوصل بالى وعلى لتوجه ان البنى
على الشيء ومنتهيا اليه فيضمن معنى الانتهاء قوله وفي الشرع الخ هذا التعريف وان
كان اولى مما ذكره المص وهو انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نظرا الى ان القياس
مظهر لا رافع للاحكام الشرعية فالمطلب ان يوجد قبل فعل المجتهد ولذلك التعدية الا ان
المتبادر الى الفهم من المساواة ما في نفس الامر لما لا اطلاعها والمطلق ينصرف الى ما
في نفس الامر لانه الكامل واما لانه مؤدى الالفاظ في الحقيقة ذلك فيختص بالصحيح منه
على المصوب ان يزيد قوله في نظر المجتهد وايضا يرد عليه انه ينتقض ببعض صور
دلالة النص وخصوص المساواة وان لم ينتقض بصور الاولوية وتخصيص العلة
بالمدرك بالراي لا باللغة عناية في التعريف وايضا ليس المساواة صفة القايس الا
ان يقال التقدير حكم بمساواة فرع لاصل والاصل عدمه قوله وذلك من ادلة الاحكام
تحقيقا لاشتمال القياس على الاصل والفرع والعلة والحكم وتنبيه على انه المراد بالفرع
محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه فلا يرد وانما يلزم
لو اريد بالفرع والاصل المقيس والمقيس عليه من وصفهما الا انما قوله لثبوته في محل
آخر فان قلت هذا يدل على ان العلة ثبوت حكم الاصل وليس كذلك قلت الكلام لا يدل
الا على ان ثبوت حكم الاصل باعث على اثبات الحكم للفرع وداع اليه والامر كذلك اذ
لو لم يكن في الاصل حكم لما صدق المجتهد الى الحاق الفرع به بتعميم العلة قوله وبذلك
يحصل اشارة الى ان العلم بعلة الحكم وثبوتها في الفرع وان كان يقينا لا يفيد
في الفرع الا الظن لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع
مانعا او لما قال مثل الحكم لان ثبوت عينه مما لا يتصور كما ذكر في العلة قوله فيكون
المعدوم كقياس عدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر ولكان يمنع جريانه القياس
بين المعدومين وما ذكر من المثال لا يصلح حجة لانه مثلا قياس الجنون على الصغر في
سقوط الخطاب لعدم العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عادمين ولا يلزم
منه

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات

منه ان يكونا معدومين قوله لان الاصل ما يبتنى عليه الظاهر ان منشا السؤال كون عبارة
عن الشيء وهو لو قال لان الاصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره والفرع لشيء يبتنى على غيره كما قال
القاضي لكان اظهر ولو جعل منشا السؤال ان المعدوم ليس بشيء فلا يكون غيرا لان
الغيرين هما الموجودان اللذان يجوز انفكاكهما في حيز او عدم وما ليس بشيء ليس بموجود
لم يناسبه الجواب كما لا يخفى قوله اعني المعلوم يلزم عليه استعمال العرض العام في التعريف
وقدمنا التنبيه عليه في تعريف الكتاب قوله فالوجود في الذهن كاف وليس المراد بالوجود
الذهني ما ذهب اليه الفلاسفة فانا لا نقول به بل التميز العلمي قال في شرح المقاصد لا نزاع
للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات
ومغايرة بعضها لبعض قوله ومتباعدا عنه اجيب بان التعدية اعم من جعل شيء مساويا
متباعدا عن شيء او مساويا الحكم في حق فرع مع بقاء اصله يؤيده قول الجوهري العدو
ما تعدى من حرب او غيره وهو مجاوزه من صاحبه الى غيره وقال في تاج المصادر
التعدية درگذرانيدن وكل منهما اعم من جعل الشيء متباعدا عن شيء ولو سلم احدهم
التباعد في المفهوم فهما لا يفرقون بين تباعد عنه ومثال الاقتصار نظرا الى ماهو
المط قوله مجاز اجيب عنه بمنع المجازية بقوله في القانون التعدية بان گذرانيدن
وفعل را متعدي كردن بمفعول ولو سلم فعلاقته المشابهة في المعنى الذي اعتبره المص
لا في معنى التباعد قوله ومنقول اجيب عنه بعد تسليم المنقولية بانه لا بد من اعتبار
الوصف الجامع بين الاصل والفرع وليس ذلك الا ما اعتبره المص لا معنى التباعد قوله
وانه لا حاجة اجيب عنه بانه لا احتياج الى الاعتذار ليظهر معنى التمايز والاتحاد في النوع
المعتبر عندهم وذلك لان تعدية عين حكم الاصل لا يتصور سواء اعتبر معنى التباعد
او السراية اما الاول فظ واما الثاني فلانه السارى الى الغير ليس عين الباقي في
الاصل فلو لم يتحد نوعا لم يتصور القياس اصلا ولا يكفي فيه الاتحاد الجنسي لانه ليس حكم
النص في الاصل مثلا اذا افاد النص المساواة في القدر لا يمكن تعدية مطلق المساواة
كما سيأتي تحقيقه وانت خبير بانه لا دخل لاشعار التعدية بجنب الصفة ببقاء المعدى
في الاصل في ظهور معنى التمايز فالحق في الجواب ان ما ذكره المص جواب آخر مبني على كون التعدية
محمولا على المعنى اللغوي تنزلا ومثله لا يعد مما يستغنى عنه فلا يرد في كل صورة تعدد

الاجوبة فتامل قوله ولا الى الاعتذار الظاهر ان حاصل اعتراض الشارح ان التعدية مغنية
عن قيد المتحد في النوع لما صرح به من ان معناه اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والمثلية
يقتضي الاتحاد النوعي فلا حاجة الى ذكره ولا الى الاعتذار عن تركه بعد ذكره اذ لا
تركه فلذلك ان تقول معنى كلام المص ان التعدية لا تغني اه انه لا يغني عن القيد المذكور لتضمنه
اعتبار المثلية المقتضية للاتحاد في النوع ولعل هذا هو مراده لجاب عن اصل الاعتراض
بان معنى كلام المص انه اذا قيل نعني بالحكم المتعدي من الاصل الى الفرع فان اريد الاتحاد الشخصي
فظاهر البطلان وان اريد النوعي فالتقييد بحسب الظاهر ان المراد ذلك ومعنى كلامه انه يتحقق معنى السراية
في التعدية المصطلحة ههنا الا ما ذكر من ان كون التعدية حقيقة والا فلا مجال له وقد يقال
ايضا الاحتياج الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بعد معرفة التعدية غير مرتفع لان المثلية
لا يقتضي الاتحاد بالنوع عندهم اذ يقال البيع مثل الهبة والعطاء ومثل الصلوة مع عدم
اتحادهما بالنوع قوله اذ لا يتصور قيل عليه هو حرج بانه قد يكون الاعراض حكم الجواهر
في صحة الانتقال في نظر الشارع كما في الملك حيث ينتقل من زيد الى عمرو وكسببية جواز
الصلوة ونحو ذلك قوله ذكر فخر الاسلام ركن الشيء في الغنجانة الاوتد وفي اصطلاح
الاصوليين هو الذي يحصل حقيقة الشيء بدونه وكلا المعنيين موجود في الخارج
لان القياس لا يتحقق حقيقة الا به وهو جانب الاوتد وملعبارة عن الوصف والعلم
بمعنى العلامة واعلام يقرا دليلا لعدم القطع بعلية والنص يعني المنصوص عليه وهما يحتمل
بيانه لما ان بعض الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا
على القدر والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان
ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص وحسبانه بكونه ثابتا بصيغته او ضرورة والفرع في قوله
وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ما والباء للسببية يعني وجعل الفرع
مماثلا للمنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد ونحوهما بسبب وجود ذلك المعنى في
الفرع قوله الحاصل ان القياس هو التعليل لانه قال الحكم الثابت بتعليل النصوص وهذا
الحكم لا يثبت الا بالقياس فيكون القياس هو التعليل قوله فذهب بعضهم يعني لما استفيد من
كلام فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والقياس هو التعليل والتعليل تبيين العلة ذهب
البعض الى ان مراده من جعل العلة ركنا للقياس جعل علمها ركنا احترازا عن لفظ التبيين

التبيين وان مراده بالركن ما يتقوم به القياس ويتحصل قوله وهذا يحتمل وجهين يعني
ان قوله ركن القياس ما جعل علما وان كان صريحا فيما ذكر لكن الركن يحتمل وجهين قوله
وثانيهما فان قيل العبارة الظاهر على الوجه الثاني ان يقول ما جعل ركنا على الاركان ما جعل
علما فلم عدل عنها قلنا لانه لم يعتبر الاركان الاخر اخالا نه اخر الاركان ويستلزم وجوده وجودها
واما لانه هو المؤثر فكانه هو الركن لا دعاء قوله لكن لا يخفى قلة الحاجة اليه انما ثبت من قول
فخر الاسلام واما الحكم الثابت بتعليل النصوص وقد اعترف الشارح بانه فيه اشارة الى ان القياس
هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل قوله ان كونه التعدية يعني ان نفس التعدية اثر القياس وكونها
شرطا له قوله والاوجه ما سبق اي في صدد الكتاب حيث بين ان الثلثة اصول مطلقة لان كل
واحد مثبت للحكم بخلاف القياس فانه مظهر لا مثبت بل الحكم الثابت ثابت بتلك الادلة قيل الاوفق
بين هذا الوجه وبين ما ذكر المص بعد تحقيق كلام اذ معنا مبانه المثبت للحكم هو الله وتحن
انما نعلمه بالوحي المنزل اذ هو الطريق الى علم الا غير لكن تحصيل علية الظن لنا بثبوت الحكم الظاهر
لنا ثبوته بالوحي في الفرع ايضا ويح لا يكون في كلامه هذا وما سبق فرق وقد يجاب بانه يكفي
في الاوجهية عدم ملايمة كلامه ههنا لما سبق ظاهرا قوله ابانة مثل حكم قيل هذا تعريف بالغاية
والثمرة المتوقفة عليه اذ يقال ابانة حرمة الربوا في الذرة هو القياس فيلزم الدور فالصحيح من
تعريفه بتبيين علة تعلية محل الابانة وجوابه ان ثمرة الشيء انما يتوقف على وجوده الخارجي
تعقله فلا دور لكن يرد عليه انه يتناول دلالة النص وقد يلتزم ويسمى قياسا قطعيا او
جليا وهو مخالف لاتفاق العلماء قوله ادلة المذهب فيه بحث لانه قوله ولان الحكم دليل
عقلي على نفي القياس فكيف يجعل دليلا على بقرينة استاده سمعا قوله والقاشاني وقاشان
بالقاف قرية من قرى مرو وخرج منها جماعة من العلماء قديما وحديثا منهم ابو بكر محمد بن
احمد بن عبد الله بن محمد القاشاني الامام المنقطع القرين الفريد في عصره وهو احفظ
الناس لمذهب الشافعي كذا في انساب السمعاني قوله عن ابي حنيفة الجبانات عندنا متناهية
فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في الاعتذار قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان اللوح انه
لا يشبه لوح الخلق كما ان ذاته وصفاته لا يشبه ذات الخلق وصفاته بل ثبوت المقادير
في اللوح يضاهي ثبوت كلمات القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه فانه مسطور
فيه حتى كانه حيث يقرأ ينظر اليه ولو فتشت عن دماغه جزءا جزءا لم تشاهد الحفظ

في هذا النمط ينبغي ان يفهم كونه اللوح منقوشا بجميع ما قدره الله تعالى وقضاه قوله وعند
الحكماء لكن المذكور في شرح الاشراق ان العقل الفعال عند الحكماء يعبر عنه في لسان الشرع و
ذكر في شرح المقاصد ان اللوح هو العقل الاول ولعل المراد الاول بالنسبة وهو العقل
الفعال بعينه فانهم لا يجوزون ثبوت الصور الكلية العقلية في الاول لانه يبطل اذ ذاك قولهم
لا يصدر عنه الا الواحد صرح به ابو علي على ما نقل عنه الشريف في شرح المواقف ثم ان هذا
عند المشائين النافين للنفس المجردة في الافلاك المقتصرين على اثبات النفوس المنطبعة
فيها اذ الكليات لا ترتسم في تلك النفوس واللوح المحفوظ لا بد ان يرتسم فيه صورة جميع
الموجودات والجزئيات ترتسم في العقل وان كان على وجه كلي واما عند متاخري الفلاسفة
المثبتين للنفوس المجردة في الافلاك فاللوح المحفوظ عندهم هو النفس الكلي للفلك الاعظم قوله
وقيل هو علم الله تعالى الضمير راجع الى الكتاب لا الى اللوح قوله ولا معنى لتعميم المراد على الحكم
حيث اطلق وجواز التمسك لهم به على تقدير ان يراد بالكتاب المبين القرآن وقد يجاب بانه
ما يسقط من حبة في ظلمات الارض ولا من رطب ولا يابس اذا كان في القرآن فجميع
الاحكام فيه بالطريق الاولى اذ هو لبيان الاحكام اصلا وان كان فيه بيان غيرها او لعلم
ان صاحب الكشاف جزم بانه المراد بالكتاب المبين على القراءة المشهورة اما علم الله
او اللوح ولعل الشارح زعم ان الاقتصار عليهما بناء على الظاهر عدم صحة محل
آخر فلذا لم يذكر بطلان احتمال ان يراد به القرآن على القراءة المشهورة بل ذكر عدم صحته لا د
نفسه او يكون غرضه توسيع دائرة الرد على المستدل حيث اشار بلفظ او الى ان الدليل
لا يتم على هذا الغرض نفسه وان كان المفروض محالا قوله تبيانا لكل شيء اي في امور
الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء فمعنى الآية ان بيان الاحكام كلها في الكتاب
اما في نص او اشارة او دلالة او اقتضاء فان لم يوجد في شيء منها فالابقاء
على الاصل الثابت من وجود او عدم نص في الكتاب قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي الآية فقد امره بالاحتجاج بعدم وجود التحريم في كتاب الله لبقاء الاباحة الاصلية فيكون
على هذا بيان كل الاحكام في الكتاب قوله سريات بضم السين المهملة وتشديد الراء
والياء جمع سرية وهي الامة التي بوأتها بيتا فعلية منسوبة الى السر وهو الجماع او الاخفاء
لان الانسان كثيرا ما يسرها ويسترها عن حرمته وانما ضمت سينه لان الابنية قد تغير في

في النسبة خاصة كما قالوا في النسبة الى الدهر وهو الكبير دهري بالضم وكان الاخفش يقول
انها مشتقة من السرور لانه يسر بها يقال تسررت جارية وتسريت ايضا كما قالوا تظنيت في تظننت
قوله فلم يجز اثباته لما فيه شبهة لان من الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى من ان ينسب اليه
العجز والحاجة الى الجنايات حقه لما فيه شبهة قوله الحكم وهو مدرك بالحس والعقل فانه في زمن
المتكلف يعرف بالنظر الى ... بالصفات وكذا امر المرأة يعرف بالنظر الى الاوصاف التي تحكي
اعتيادها والنهي عن الحرب صيانة النفس وفيهم الحكم واصل ذلك محوي قوله في الامور العقلية
لا الشرعية بدليل صحة نفي غيرها فانه لم يتعظ بامور الآخرة ويجاب بان صحة النفي عن غير المتعظ
مجاز من قبيل صم بكم عمي لاختلال اعظم مقاصدها قوله قلنا لو سلم اشارة الى منع كونه للاعتبار
هو الاتعاظ معلوله ولذا صح ان يقال اعتبر فاتعظ قوله وفيه نظر اجيب عنه بان ان المراد
بالعلة التامة المعنى المتعارف فعدم اقتضاء العادة اياها لا يضر وان اريد بها العلة المقتضية
للمعلول بحسب العرف والدلالة الوضعية فلا نسلم عدم اقتضائها اياها على ان السياق يرد
على ان ترتب الامر بالاتعاظ على ما قبله وان قطع النظر عن الفاء قوله على ان ما ذكر جواب
ما سبق من انه دلالة بعض النص قد يكون بمعنى فيخلق فيهما انما النزاع في توقفها على القياس ثم
قوله في معنى افعلوا ان عطيه بالجمع اذ لو كان في معنى ذلك لا يقتضي الامر التكرار لما يبقى في
صلاحية الامر بمعناه افعلوا الاعتبار ولا عموم له وبالجملة المصدر الذي في ضمن الفعل
لا يعم الفهم الا ان يقال ذلك بحكم دعوى القرينة العقلية ويؤيده ما نقل في بحث الاقتضاء
عن الجامع فلينظر فيه قوله لفظ الامر قيل هذا زعم فاسد لان الامر صيغة للايجاب فلا يصلح
للحظر الا عند تعذره وحيث صح هنا حمله للايجاب حمل عليه في التقدير قوله المراد
بالمثل القدري اي القدر الشرعي وهو المقدر بالكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون
غيره قوله المحض فيكون هذه الحال شرطا فاذا الاحوال شروط لما انها صفات و
الصفة في معنى معتبرة كالشروط الا يرى انه لو قال انت طالق راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت
طالق قوله المعتبر صورة اي بالقدر يحصل المماثلة صورة وبالجنس يحصل المماثلة معنى لانه
الجنس عبارة عن مشاكلة المعاني قوله وايضا حديث معاذ لم يذكر في حديث معاذ
التمسك بالاجماع مع ان الاجماع في الحجية فوق القياس لان الاجماع لم يكن حجة في وقت
حيوة النبي عم اذ لا اجماع ح قوله وقد يجاب بان ذكر الاحكام ورد هذا بانه خلاف الظاهر

لاهل عم ما بعث النبي على اسرار الربوبية بل التعليم وظايف العبودية قوله وشاع من غير
نكير من ذلك انهم جمعوا بعد اختلافهم الخلافة لابي بكر في قتال بني حنيفة على اخذ الزكوة
اما قياسا على ترك الصلوة واما قياسا لخليفة الرسول على نفسه وان رجع بعد توقيه ام
الام ام الاب الجامد تركت ما في السدس بحق بعض الانصار وتركت التي لو كانت هي الميتة لابي
ورث جميع ما تركت لان ابنه الابن عصبة دون ابن البنت وورث عمر المطلقة ثلاثا
في مرض الموت بالراي وشركه في قتل الجماعة بالواحد ورجع الى قول علي رضه في قياسه على
اشتراك النفر في السرقة ونحو ذلك قوله مما يوجد في الكتاب والسنة قوله ام فان لم يوجد
يقتضي استغراق وجدان النص جليا كان او خفيا قوله احاديث واما احاديث ارايت
لو كان على ابيك دين فهو قوله ام للخثعمية حين سالت النبي الحج عن ابيها ارايت لو كان على
ابيك دين فقضيته اما كان يجزي عنك فقالت نعم قال عم فدين الله احق واما حديث قبلة
الصايم فقوله حين سال عمر ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال عمر لا
فقال عم ففيم اذن قوله في كل من هذا الاسف فقال عم احرى احرى مقدمة الشهوة بالا
الاخرى قوله والنص لان البيان يتعلق بالمعنى لانه بواسطة يشتمل على زيادة الحروف بمعنى
البليغ والبيان المتعلق بمعنى النص اي العلة المستنبطة منه المتعلقة بالحكم بليغ للعلم من ان معرفة
الحكم والعلة اوقع في النفس وادخل في القبول وفيه بحث وهو ان حمل البيان في الاية الكريمة
اعني تبيانا لكل شيء على هذا المعنى انما يلايم عموم كل شيء اذا قيل بان كل النصوص معللة
على انه لا يصح القياس على ما ورد في السنة الا ان يقال هو ايضا من تبيان الكتاب بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى او يقال لا قايل بالفصل قوله والمعنى وجهلوا
ان للقران ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا في الظهر والبطن والحد والمطلع للاقوال
والمختار ان الظهر هو المفهوم من ظاهر اللفظ اعني ما لا يحتاج فهمه الى القرينة كالحقيقة المستعملة
والمجاز المتعارف والبطن هو المحتاج اليهما ابتداء بل صرفه عن الظاهر وذلك يختلف بحسب
قوة الفهم وضعفه وقلة الوسايط وكثرتها فالحد منتهى حد ذلك الفهم بالنظر العقلي او القانون
اللغوي والمطلع ما يطلع عليه من وراء الحد بالكشف مرتبة او مرتبتين فقد جاء في الحديث
النبوي عم ان للقران ظهرا وبطنا الى سبعة ابطن بل روي النسخ انه جاوز الى سبعين بطنا
فسمي في تفسير الفاتحة ما بعد المرتبة الاولى ما بعد المطلع قوله بعضهم بناء على جهلهم ونقصهم

وبعضهم توضيحا ان المراد بالقياس المذكور قياس ما لم يكن مشروعا وهو القياس في نصب
الشرايع لا قياس ما كان مشروعا بغيره على ما كان مشروعا والمراد القياس الذي يقصد
به ابطال المنصوص كقياس ابليس ونحوه باعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما يخفى فيه يقصد
به اظهار ما قد كان او اظهار الحق او الالحاق صورة ومعنى كما امر باظهار فيه الصيد في قوله
تعالى يحكم به ذوا عدل فانكاره عم بناء على جهلهم وبعضهم قوله وفيه نظر لانا نقطع
اشار في فصول البدايع الى جواب بان الحاصل في هذه الصورة عدم العلم بالبقاء
لا العلم بالعدم ولو سلم فبالعادة حتى دلت عليه ولا يخرق الا لتجديد المعجزة لقوله تعالى
ولن تجد لسنة الله تبديلا وبخلاف الشريعة الشارعة في التبدل ولهذا لم يتمسك بشريعة
من قبلنا الا اذا قصت لنا ونعم هذا ما قيل في الجواب الكلام ههنا في الاحكام الشرعية
التي من شانها ان تثبت بالادلة الظنية فاين هذا من الاحكام العادية المستندة الى العادة
المفيدة لليقين قوله مع انه لا دليل عليها مكابرة محضة وقد يقال لما افاد الاستصحاب
العادي اليقين فلا بعد في افادة الاستصحاب الشرعي الظن التخميني وبهذا يندفع ايضا ما قيل في
جواب النظر من انا لا ننكر ان الاصل بقاء ما كان ولكنا نقول هذا لا يدل على
وجوب البقاء وذلك لان كون الاصل ما ذكر يكفي للظن قوله وبالجملة الحكم بالبراءة
الاصلية قيل عليه الكلام في الاباحة الاصلية لا في البراءة قوله على الغلب وان كان
مستغنى عنه بمقتضى معنى الافراد قوله ولا يبعد ان يجعل اه هذا بعيد لعود النص بعد
ذلك الى المعدول عن القياس قوله جعل عن الاول نعم لو شرط في الاول النص الدال
بالاختصاص وعدمه في الثاني كما في ذكر في فصول البدايع لم يكن الثاني مغنيا
من الاول الا انه لا حاجة الى ذلك الاشتراط وتكثير الشروط قوله كرخصة السفر اذ علة السفر
وهو معنى مناسب للرخص لما فيه من المشقة لكن هذا الوصف لم يعتبر في عينه كالحكم في
في العيط في قطر جاد قوله ان لا يكون حكم الاصل منسوخا فلا حاجة الى جعله شرطا
آخر كما جعله بعضهم قوله متعلق بمحذوف قيل هو رد على المص وانما لم يصرح به للحياء
ان يكون مراده التعلق بالمعدى اي المعدى او جعله خبرا بعد خبر المعدى المذكور واذا
كان خبرا بعد خبر كان متعلقا بمحذوف البتة وان صدق انه متعلق بالمعدى لانه خبر
بعد خبر له قوله احتج المخالف بالدوران فانه اذا وجد المخامرة في العقل يطلق عليه

اسم الخمر وان لم يوجد بان صار خلا لا يطلق عليها اسمها قوله والالحاق بالقياس
الشرعي فانه يكون باعتبار معنى جامع بينهما وكذا في اللغة اذا وجد معنى جامع ينبغي
ان يجوز اطلاق اللفظ باعتبار المعنى قوله ويرد على التمسك الخ بجريانه اثبات اللغة بالقياس
وتوجيه الورود ان يقال دلالة النص التي افادت حجية القياس الشرعي تفيد بعينها
حجية القياس اللغوي فان افادتها انما هي باعتبار وجود معنى موجب للحكم وكذا
هنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق وتوجيه الجواب ظ قوله وليس كذلك لظهور الفرق
بين قولنا اذا وجب الحد بالخمر المخامرة وجب في غيرها لوجود العلة وبين قولنا
اذا اطلق اسم الخمر على العقار المخامرة اطلق على غيرها من المسكرات فوجب الحد بها
ايضا فانه الاول قياس شرعي والثاني قياس في اللغة قوله والتحقيق قيل هذا
جواب عن البحث بالتزام الشق الثاني من الترديد وانت خبير بانه ليس في هذا التحقيق
دفع ما اورد على الشق الثاني حتى يكون جوابا عن البحث باختياره ولهذا لم يعنون
الكلام بالجواب بل قال والتحقيق والظاهر ان مراده مجرد بيان ان هذا الشرط شرط
للقياس الشرعي في الواقع وينبغي الايماء الى ان التفريع المذكور ليس على ما ينبغي
كما صرح به في البحث قوله او لغويا اعم نقليا او عقليا كما قال المحقق في شرح المختصر
ليلائم ما هو بصدده من عدم جريان القياس في اللغة ولكن ان يقول مراد المحقق بالحكم
ما يتناول اللغوي لتعلقه بالحكم السمعي وعلى ما ذكره الشارح لم يقع التعرض للعقلي
فيقتصر الدليل على المدعى الا ان يراد بالحكم ما سوى اللغة وفيه بعد قوله كما اوجب
الاسكار او كما يسمى خمرا الاول قياس في حكم شرعي ظني والثاني قياس في اللغة
وهذا يعني اي انحصار المطلوب من القياس في اثبات حكم شرعي حتى يشترط كون الاصل حكما
شرعيا مبني على ما ذكره والا فالمطلوب لا يلزم ان يكون اثبات حكم لغوي او عقلي فلا يشترط
حكم الاصل ان يكون حكما شرعيا وههنا بحث وهو ان عبارة المحقق في شرح المختصر
هكذا في شروط حكم الاصل ان يكون حكما شرعيا فلو كان حسيا او عقليا لم يجز لان
المطلوب اثبات حكم شرعي كما تقدم والا لم يكن حكما شرعيا وقد يبين الشارح في نحو تعبيره قوله
وهذا مبني على ما ذكره من قوله والا فالمطلوب لكن لم يذكر في شرح المختصر ان هذا الشرط
يشترط للقياس والتفريع بعدم جريان القياس في اللغة فيحمل كلامه كلام عندي اه

ان ما ذكر شرط للقياس مطلقا وقوله وهذا مبني الخ لم يقصده الشارح ههنا على
الشق الاول من البحث فكانه منتظم لا يتجه عليه شي ولما سوق كلام الشارح ههنا مبنيا على
فيتجه عليه ما نص صرح اولا بان ما ذكر شرط للقياس الشرعي كان المراد من المطلق
القياس الشرعي وانحصار المطلوب من القياس الشرعي في اثبات الحكم الشرعي ليس مبنيا على ان القياس
لا يجري في اللغة والعقليات قوله فيتناول قوله من الصفات والافعال مثال الاول قياس
الغائب على الشاهد في كونه عالما بالعلم الذي هو صفة قائمة ومثال الثاني قياس الشاهد على
الغائب في كونه فاعلا باختياره قوله وفائدته اي فائدة الشرط المذكور ان القياس
لا يجري في اللغة ولا في العقليات قوله وقد يذكر اي قياس النفي قوله اللهم الا ان يقال اه
قيل هذا جواب من طرف الشافعية لاصحابنا وليس بسديد اذ المجاز انما يصار اليه
عند تعذر الحقيقة قوله وهو العقلي والنقلي لان الاجزاء تتكثر وتنقح بالنقلي و
العقلي فلا يعرف المساواة في الكيل وفي هذا الجواب بحث لان بطلانه .. بالكيل
وان جاز بصنع العبد لكن قد حكم الشرع بعد مجيئه بالحرمة للعين المتناهية فالسؤال
باق قوله قيل عليه ان التساوي اجيب عنه بان التساوي بالوزن انما يعتبر شرعا فيما
هو من الموزونات لا في كل محل ولما كان من العدديات فلم يعتبر فيه الوزن كما
لم يعتبر الكيل بل المعتبر فيه هو العدد فقط قوله كالاجماع عن قاطع ولا عن ظني فلئن
قيل تقارض الادلة بل الاجماع يفيد القطع للغير الحاصل من السند قوله اعترض عليه
بانه عدم الاحتياج اجيب عنه بان حجية القياس انما ثبت ضرورة عدم خلو الاحكام
عن حجة دالة عليها فيتقدر بقدرها فعدم الاحتياج اليه ينفي حجيته بخلاف الاجماع
فان مبناه على سند من الوحي فلم يختص بعدم الدليل من الشارع والمستند لا الوقوع
في الفروع في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس انما هو لاجل ان طعن
الخصم في النص بانه منسوخ او غير متواتر او غير مشهور وفي الاجماع بانه غير ثابت
او من المختلف فيه او غير ذلك بقي القياس سالما الا انه دليل على تقدير ثبوت النص والاجماع
دليلين ولكن ان نمنع كون حجية القياس للضرورة المذكورة بل هي ثابتة بادلتها فان
قلت حديث معاذ حيث عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وتقريره الرسول يدل على

وجوب انتفاء النص في الفرع في القياس قلت الشرط فيه خرج مخرج الغالب فلا يفيد عدم
عدم الحكم اتفاقا اذ لا اطراد في الجواب الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة شرعا وكلامه
ان وجود النص في الفرع ينافيه والآثار النصوص الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى قوله
وان لا يتغير حكم النص فان قلت القياس لا بد ان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم
فلو كان عدم التغير شرطا يلزم بطلان القياس بالكلية قلت المراد ان لا يتغير المعنى المفهوم
من النص لغة دون التغير من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل قوله معنى قال
المحقق الشريف لا يغني عن الحق شيئا لان القيد الرابع وهو قوله ان لا يتغير حكم النص
اعم بالنسبة الى القيد الثالث وهو قوله عدم النص في الفرع لان المراد تغير حكم نص في الجملة
وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم بل الامر بالعكس وتوهم الشارح باعتبار بعض
الامثلة والا فالقيدان متغايران عموما وخصوصا قوله وههنا النص فيه منتف ه
عدم الفرق بين عدم الدلالة والدلالة على العدم اذ ليس في كلامه النفي الا عدم الدلالة
على القيد واما عدم القيد فهو عدم اصلي لا مدلول الكلام فالصورتان المذكورتان
مما لا نص فيهما في الفرع الذي هو الاطعام وكفارة اليمين على الحكم الذي هو اشتراط التمليك
واشتراط الايمان وجودا وعدما وجوابه مامر في مباحث المطلق والمقيد من ان المطلق
ساكت عن القيد نفيا واثباتا بل هو ناطق عن الحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد
فليتامل قوله وفيه نظر لانه تجويز تغير القياس حكم النص مطلقا باطل لامتناع تغير القوي
بالضعيف ولو سلم جوازه فالنص اذا لم يدل على الثبوت والعدم كيف يتصور تغير
النص بالقياس قوله فقصد الخ انما غير النص بالرأي كما جرى في فصول البلايع
على انه ان كان مراد الشارح في الالزام بالتغير الذي ذكر في الشرط الرابع تغير مطلق النص اعم منه في الاصل
او في الفرع فلا يعترض عليه بانه يمنع عن الحمل على ان المراد عدم صحة تقييد المطلق من امثلة الشرط
الذي قبله وتقييد النص خلاف الشرط بعوده في الاصل عند ذكرها مجملا والظاهر عندي
انه ليس مراد الشارح ان الامثلة المذكورة من امثلة انتفاء الشرط الرابع بان التغير الذي
فيه اعم بل انها نظائر لما فيه وامثلة لمطلق التغيير المنفي في الشرط ونظير هذا ايراد السكاكي
في تنكير المسند قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء ومثله كثير فيه كما صرح به الشارح في كره

له وعلى هذا الايراد اعتراض جري فان قلت ان حمل التغير الذي ذكره في الكلام في الشرط
الرابع على تغير حكم نص الاصل لم يكن في كلامه تعرض لاشتراط نفي تغير حكم الفرع مع انه ايضا شرط
قلت يستغني عن اشتراط هذا باشتراط عدم النص في الفرع كما علم من قول الشارح فعلى هذا
لا حاجة الى هذا القيد فليتامل قوله فاعترض بان المغيرة قد يتكلف في تقرير الكلام بوجه
يكون التغير في تلك الامثلة في حكم نص الاصل وهو ان اشتراط التمليك في الكسوة قبل التعدية
انما يكون لكونها كسوة وبعد التعدية يكون لكونها كفارة لا لكونها كسوة وهو تغير حكم الاصل
وكذا اشتراط الايمان في كفارة القتل وهو تغير حكم في الاصل تغير من التقييد الى الاطلاق في
وهذا ايضا انما يكون في النص الوارد في الفرع ايضا تغير من الاطلاق الى التقييد قوله
بحكم مفهوم الغاية قبل الوجه انه يقال النص الدال على عدم مشروعية الحال لفظ الاجل فانه
لفظ خاص قطعي في معناه ولا مدخل في الدلالة عليه لحرف الغاية حتى لو قيل بوجلا بل
الى الاجل كان هذا الحكم مستفادا عنه بلا مرية وعلى هذا التوجيه يندفع قوله الا ان
مخالفه وههنا توجيهان اخران يندفعان بهما ايضا اعتراض الشارح احدهما ان
النص قد دل على خلاف القياس على صحة السلم مشروطا بالقيود المذكورة في الحديث النبوي
فاقتضى الاقتصار على مورد القياس بعد التعدية الى غير مورده فهو مغير لحكم النص وثانيهما
انه من اراد ان يتحمل كلام السلم فيكون مغيرا للحكم النص قوله وقد يقال قد يجاب عنه
ايضا بان السلم انما شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن تقدير التسليم بناء على ان الزمان
يصلح للكسب الذي هو من اسباب المقدرة فلم يشرع في غير مورد السلم الى جعله مشروعا
ايضا قياسا لم يكن معتبرا حكما كما هو الاصل فيه الى الفرع قوله لدفع الحرج في احضار
المبيع فيه بحث لان التسليم اذا لزم عقيب العقد لزم احضاره فلا يندفع وجوابه ظاهر بالتامل
قوله بل بدلالة النصوص وقد يقال اتفقنا انها وللنص وجه لان مثل هذه النصوص انما
يرد في موضع يكون الباعث على ذكره دفع حاجة الفقير فيكون الاداء بنفسه دفع حاجته
كالمستبدل للازما سابقا كان خير نفسه هكذا او دفع حاجة الفقير قوله والخارج العد اي ادنى ما
من ضيق الوطء ههنا انه يتعرض بان المواعيد المختلفة يتعلق بالواجبات المختلفة
مع الاموال المختلفة بان يتعلق بعضها بالزكوة وبعضها بصدقات اخر من العشور والغنائم
وصدقات الفطر وغيرها فان اعتبار التوزيع لحاجات السالحة اي المعوذ من التي فلا يوجد

بحسب الامكنة والازمنة لا يناسب كرم من ادخل ودة تفضلا عمن هو اكرم من قوله الا ان
الايتاد من جنس لبضنا اسهل هذا الغاية على تقدير ان يعطى الشاة من الشاة والابل من
الابل واما على تقدير اعطاء الشاة من الابل فلا قوله هو سائر الاموال جواز الاعطاء
من سائر الاموال عن جواز الاستبدال فانا نستدل بملك الشاة بنفيه بدفع مكانها غيرها عطاء
مال آخر من نقد او جنس مع بقاء الشاة على حالها كما يستمع ممكن الحنث فيما يعطى الاخ الشاة وفاء
قوله والحق واحد قيل اتحاد الحق لا يستدعى على العدول فلا بد من بيان امر يقتضي رجحان ما ذكره
على كلام فخر الاسلام وقد يقال المعتبر في التعليل انما هو حال المصرف فاعتبار العلة من جانب
المصرف اولى فليتامل قوله نية الزكوة لم يجز لان المنفعة لا يصلح بدلا للعين الا في الكفارات
الواردة على خلاف القياس وقد اعترض على ثبوت ما ذكره بعين ما ذكرتم من التوجيه بانه يقتضي
لو لم يجب الزكوة في الذهب والفضة واما اذا وجبت فلا لان الشاة لا تتعين لحق الفقراء
لحاجة لتجويز الاستبدال بل يجد شيئا آخر يخلو عن التعيين وقد يجاب عنه بانه يمكن موضع يخلو
عما يصلح لانقاذ حق الفقير من الدراهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص
لاختل امر الفقراء فلم يقض حوائجهم وايضا صرف الشاة الى حاجة يختبر ما يكون اجماعا على ان
الحاجات المتواعدة المختلفة يتعلق بكل واحد منه قوله وانما يلزم لو كان اللام للتمليك المحض اضافي
بالنسبة الى كونها للعاقبة فلا ان الحقاق الحل يلزم اذا جعل اللام للاستحقاق ايضا كما في
قولك العزة لله وهو غير لازم التمليك كما صرح به في مغني اللبيب على ان كون اللام ههنا لا يكون
للاستحقاق لانها انما يقع بين معنى وذات كما صرح به ايضا فيه والصدقة ليست بمعنى اذ ليس
المراد بها المعنى المصدري قوله وانما جاء البحث قال ذكر وان اللام للعاقبة وقد يقال
حمل اللام على العاقبة او وجه الحمل على الاعادة ورد بان لزوم الحمل على المجاز البعيد يعارضه
فلقائل ان يقول فهو مجاز بعيد لا يصار اليه لا سيما على مذهب ابي حنيفة سلمنا ان العاقبة
من معاني اللام حقيقة عند الكوفيين وان انكره البصريون ومن تبعهم ذكره في مغني اللبيب والامام
الرضي كوفي والمصنف انما يتكلم على مذهبه فليس فيه وقد ذكروا ان كون اللام للعاقبة مجاز بل
لان المصير اليها لا يتعين في الحق ثم لا يحصل على تقدير حملها على الاختصاص كما ذكره الشارح
نفسه قوله ويتعذر الاستغراق تأييد البحث قال وايضا في هذا الموضع لو اريد الماهية [?] وكان حق
الكلام ان لا يقال الى الكل ان يراد بها الجمع اذ لو اريد له قوله لجواز ان يلتزم الخصم اعترض عليه

عليه بان مذهب الخصم توزيع المجموع صرح به الصحيح في شرح الوقاية فليس له ان يلتزم بطلان
الجمعية ويدعى ملك الجنس الا ان يلتزم توزيع بعض الاجناس على المجموع قوله ملكا للاجناس
قيل ليس من يعرف معنى الجنسية والتمليك ان يدعى هذه الدعوى لان المالك ينبغي ان يكون اشخاصا
لا اجناسا قوله ولا مدفع الا بما ذكرنا اراد به قوله من ان الزكوة خالص حق الله تعالى [?]
وقد يمكن حمل اللام على الاختصاص قوله لانه ليس في وسع العبد فيه بحث لان الاغناء ليس
في وسع العبد اثبات ذلك المعنى له بمعنى جعله ثابتا له في نفس الامر يمكن في وسعه ذكر
ما يدل على ثبوته له تعالى فالقراءة المذكورة مفيد للخصم اذا سلم ان معنى الآية الكريمة اثبات
الكبرياء للرب بالتسامح فالايجاب يستعمل في الوجوب الاقل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى
قوله وكون الماء صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي جواب عما يقال تطهير الماء امر حسي
او طبعي فكيف يتعدى ويمكن ان يجاب ايضا بان المعدى صلوح المحل للتلبس حال
المناجاة واجاب فخر الاسلام بان المعدى عدم تنجس بالملاقاة اولى وان لم يرتبه فانه
شرعي وفيه بحث لانه غير معقول فكيف يتعدى قوله لما اورد على قوله ثم حتيه
واقرصيه قالت اسماء بنت ابي بكر سألت امرأة رسول الله ارأيت احدنا اذا اصاب
ثوبها الدم من الحيضة كيف تصنع فقال عم اذا اصاب ثوب احديكن الدم من الحيضة
فلتقرصه ثم لتنضحه ثم لتصلي فيه وفي رواية حتيه واقرصيه ثم رشيه بالماء وصلي فيه
الحت القشر باليد او بالعود والقرص الدلك باطراف الاصابع والاظفار مع صب الماء
قوله لا يبالي نجس اي نجس وحرمة الانتفاع بعد الاستعمال وان كان لا يتنجس في اول
الملاقاة قوله بخلاف المائعات لا يقال لا نسلم انه يحرج عند الاستعمال بسائر المائعات
حرج لا في قد يرضى بذلك لانا نقول لو لحق سائر المائعات بالماء يوجب عليه استعمالها البتة
عند فقدان الماء ولم يجز الى التيمم وهو يلزم الاستعمال دفعا لم لا وفيه من الحرج ما
لا يخفى لكن اذكره القاعاني وفيه نظر لان الماء اذا لم يبع الا باكثر من ثمن مثله يجوز
التيمم فليجز التيمم في المائعات ايضا عند عدم الرضا وكون الحرج مماثل الحرج في الماء
اذا لم يبع باكثر من ثمن مثله بالزيد قوله وفيه نظر اما اولا فلانه اجيب عن النظر الاول
بان الحكم ح يكون معدى بنوع تغير هو انه في الاصل وهو الماء يوجد على وجه لا يبالي
نجس ولا يحمه الحرج في الفرع على وجه يبالي النجس وعن الثاني بان الحرج في دفع

الخبث دون رفع الحدث لان رفع الحدث بالماء او بالتيمم عند تعذره فلو كانت الطهارة
في حكمه لوجب استعمالها عند تعذر الماء فيكثر الاحتياج الى استعمالها واما الخبث فيرتفع
بالقطع والحرق والفرك والمسح ولا يحتاج ايضا فيقل الاحتياج فيه الى استعمالها على تقدير
جواز ازالة الخبث بها وقد عرفت ما في الجواب على النظر السابق فتامل قوله قلنا يا في ذلك ما
في بحث المناقضة وهو ان المراد بعدم معقولية المعنى ان لا يستقل العقل بدركه مع قطع النظر عن
الشرع اذ لا يعقل تنجس البدن وغيرها بخروج النجاسة من السبيلين فالمراد بالمعقولية ان
للحكم الشارع بزوال الطهارة عند خروج النجس ادرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا
الوصف قوله نفي الشمول لا الشمول النفي فيرد ليس الامر كما زعم لانه يكون السالبة الجزئية لا
تفيد ان كل ماء وصل اليه من الغسل ليس بنجس وهو الحق ببيانه انه امر مختص بالماء المعقود
فالتقدير هو ان ما يتنجس كل ماء وصل اليه في من الماء عند الغسل فهو ح لشمول النفي لا
لنفي الشمول قوله ولان الماء مطهر طبعا قيل عليه كونه مطهرا طبعا في الحدث الحكمي بل
كونه مطهرا اذا كانت النجاسة حكمية ممنوع فيحتاج الى النية وايضا بان الماء حقيقة
واحدة من شانها الازالة فاذا طبعية كانت في جميع المواضع كذلك لانه ما بالذات
لا يزول بالعرض وان كانت شرعية كانت في جميع المواضع كذلك فينبغي ان لا يحتاج
الى النية في غسل النجاسة العينية وليس فليس وفيه بحث لان الخصم ان يقول ان حقيقته
واحدة من شانها ازالة الخبث ولا يتخلف عنها في هذه ولا ازالة الحدث فليست بطبعها
قوله لدخول العلامة فيه اجاب عنه جوري في فصول البدايع بان العلامة المحضة كالاذان
معرف الوقت او مطلق الحكم من حيث هو والكلام في معرف حكم الاصل من حيث هو حكم الا
الاصل وهذا الجواب يدل على ان المراد بالحكم المأخوذ في تعريف حكم الاصل وهو المفهوم
من كلام ابن الحاجب وغيره من المحققين والاعتراض بخروج العلة المستنبطة انما يتوقف
على ثبوت الحكم من حيث انه حكم ما منوط بعلة ما ومن حيث انه معلول وانتهض الدليل على
معلوليته والحكم انما يتوقف على المستنبط من حيث نفس المستفاد من نسبة خاصة بينهما
ومن حيث ذاته بلا ملاحظة معلوليته وانتفى تعرفها اياه من حيث التعدية وتعرفها
اياه من حيث الوجود قوله فيرد والجامع فانه ابن الحاجب وهو مبني على ان المراد
من الحكم حكم الاصل انه عقلية فلا وجه لتخصيص المستنبط بالخروج اذ لا علة داخلة تحت

تحت التعريف بالمعروف ح اما المستنبط فلما ذكروا اما المنصوصة والمجمع عليها فلان تعريف
الحكم في الاول بالنص وفي الثاني بالاجماع واجيب بعد تسليم انه يراد بكون الوصف معرفا
للحكم انه لا يثبت الحكم الا به بان تعريف النص والاجماع لوجوب مثلا الدلالة على طلب الايقاع
والالزام منوطا بالعلة وتعريفها اشتغال الذمة به ولزوم الوقوع عنده فالمعرفة بهما
السابقة غير المعرفة بها اللاحقة ولا تلازم بينهما لجواز وجود الاول بدون الثاني
لو لم يتحقق المناط بالعكس لكان اللزوم عقليا كالفرق ما بين وجوب الاداء ونفس الوجوب
حيث قالوا الاول بالخطاب والثاني بالسبب قوله هما مثلان وقد تقرر ان حكم المثلين
واحد فكيف التفرقة حاصل الجواب انه للجلاء والخفاء ليسا من لوازم الماهية فلا يقدح
الاختلاف بهما في الاتحاد في الماهية قوله وجوابه ما اشار اليه محصله ان معنى كونه
اثر الفعل ترتبه عليه ومعنى كونه اثر الخطاب كون الخطاب حكما مترتبا على الفعل فلا يلزم
الاجتماع المحال قوله وعلى هذا لا يبعد قوله قيل هذا بعيد بل غير صحيح اذ لا معنى لتأثير
فعل العبد في الخطاب الازلي ولو باعتبار تعلقه لان تعلقه ايضا لا يحصل الا من الشارع
المخاطب فكيف يتصور تأثير فعل العبد فيه واجيب بان معنى تأثير العلة كونها سببا
حاملا اصالة على التعلق المذكور ولا فساد فيه ولا بعد ايضا قوله يعني ان الموجب للاحكام
انه سبحانه الحاصل معنى كون العلل مؤثرة بالنسبة الينا قوله لان تعليل بعثة
النبي عم قيل هذا التوجيه بعيد لتوجه المنع على لزوم التعليل للبعثة ممن ينكر التعليل بل
التوجيه ان يقال البعثة معللة بما هو ذا المخالف فيه فالتعليل بعدم تعليلها فان القائل بعدم البعثة
لعدم علتها الا للتحقق فيها كما اعدمت العلة عدم المعلول لكن اظهار المعجزات ونحوه بعيد
بانه منكر التعليل منكر للعلة كما يدل عليه دليلهم الالزوم فقط فلو توجه المنع على التوجيه
الاول لتوجه على الثاني بلا فرق فتامل قوله وقد قيل عليه انما لكونه مستكملا اه قد يستدعي
علمه نفي الغرض عن افعاله تعالى لوجه ايرد عليه ما ذكره وهو ان الغرض في العلة هو العلة
عينية وقد صرح بانها علة لعلية العلة الفاعلية فلو عللت افعاله تعالى بالاغراض
لزم كونه علة بوجه معلولة للعلة الغائية فيكون معلولة محتاجا الى الغير فيلزم
استكماله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله فيرتب ما ذكره الامام والفرق انه المذهب على ما ذكره
المص نفي الجالب وعلى ما ذكره الامام ما ينفي الجالب قوله ولا يخفى ان ما ذهب اليه

اجيب بان مناسبة الوصف انما تعتبر بالنسبة الى الحكم في العلية اي في صلاحيته لان يكون
الوصف علة للحكم باعتبار عليته فان كان جهة المناسبة في العلية جلب النفع للعبد او
دفع الضرر عنه فعلية القتل القصاص يقتضي بقاء العبد وهو جلب نفع او دفع القتل
عنه وهو دفع ضرر مستقيم على التفسير الاول وان كانت هي الملائمة للعقل فيكون القتل
علة القصاص يلائم العقل مستقيم على التفسير الثاني ايضا وكذا على تفسير القاضي ان كانت
هي كون الوصف بحيث لو شرع الحكم حاصلة بعلية هذا الوصف لهذا الحكم لان كون القتل عند
العقلاء يحصل النفع من مشروعية القصاص وهو بقاء الحيوة قوله على ما يشير اليه قوله تعالى
ولكم في القصاص حيوة لان كل من عزم على القتل اذا لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر
فيتخلص بذلك الشخص عن القتل والعازم عن القصاص فيبقى النفوس محفوظة قوله
اذ ربما يقول الخصم قيل هذا مشترك الالزام لان المراد من الصلاحية في قوله لا بد ان يصلح
ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم انما هو الصلاحية عقلا فللمناظر ان يمنع
بانه لا يصلح فيخفى على ان امثال هذا المنع مردودة في البديهيات لا يعبأ به ولا
يحتاج في دفعها الى دليل بل يكفي تنبيه ومن قال ان كون القتل موجبا للقصاص
ليحصل به بقاء الحيوة للعبد لا يلائم عقلا اذ لا يحصل به هذا الحق يكون مكابرا مسقطا
قوله ويمكن ان يقال اه وقيل المراد بالمعقول ما المعلل من الكل المقتضي بدليل
الطلاق والعتاق فتعرفه قوله انما يصلح للدفع دون الالزام نظيره استصحاب الحال فان
حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب يجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث
ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق والالزام حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال
الموت ونظايره كثيرة قوله هذا ما قالوا وفيه بحث اذ يرد الاعتراض عليه بالمسئلة
الطاحونة فان المالك اذا قال ان ماء الطاحونة كان جاريا في المدة وقال المستاجر لم
يكن جاريا يحكم الحال فقد صلح الاستصحاب حجة للاستحقاق ويمكن ان يجاب بان
الاستصحاب وان لم يصلح حجة مستقلة يصلح مرجحا وههنا كذلك اذ الموجب للاستحقاق
هو العقد بعد تسليم الطاحونة اليه في المدة ويمكن يعارض كل منهما في اعتراض الموجب
السقوط فيجعل الحال مرجحا الكلام الموجب لا موجبا للاستحقاق فهي في الحقيقة دافعة
لاستحقاق السقوط بعد ثبوت الموجب ولقائل ان يقول ما الفرق بين ما نحن فيه

فيه وبين ما اذا تمسك الخصم بالحقيقة او بكون الامر للوجوب فانه لا يحتاج الى اقامة
الدليل هناك بل يكون التمسك بالاصل بان يقول الاصل في الكلام الحقيقة وفي الامر الوجوب
ويصلح ذلك للالزام فينبغي ان فيما نحن فيه التمسك بان الاصل معلولية النص ولا يحتاج
الى اقامة دليل اخر والفرق عسير قوله فان قيل ههنا قسم اخر اه يمكن ان يقال هذا القسم
مندرج في القسم الاول اعني التعليل بكل الاوصاف وكون الكل لا حاطة الاجزاء اذا
اضيف الى المعرفة ليس بكلي كما سبق قوله او يراد كل وصف صالح اه يمكن ان يجاب بان
المراد كل ما عدا ما وصف صالح للعلية والتعدية فلا تناقض وقد يجاب ايضا بان المراد بالبعض
ما يقابل عن الجميع وكل وصف بالنسبة الى الجميع بعض فيصدق اسم البعض على وجه
عدم الثبوت بالاحتمال متناول له ايضا قوله بين نص ونص قيل على الوجوب ان يقال بين وصف
ووصف لان الكلام فيه اجيب بان معنى كلامه ان الادلة قائمة على حجية القياس مطلقا والقياس
لا يكون الا بتعليل النص فالفرق في الادلة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل فقد
يظهر ان قوله ان الادلة قائمة الى قوله فيكون التعليل في النصوص هو الاصل دليلا لصحة
الدليل وصف قوله واحتياج التمييز رد على الشافعية حيث قالوا الاصل عدم التعليل
لاحتياج التعيين والتمييز الى الدليل قوله وبهذا خرج الجواب اي بقوله احتياج التعيين والتمييز
الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل واراد بالدليل الثاني قوله وايضا التعليل لا بجميع
الاوصاف ووجه خروج الجواب انه غاية ما يلزم من الاحتمال الاحتياج الى التعيين و
التمييز وذلك لا ينافي كون الاصل هو التعليل قوله فلقائل ان يقول انه يرد على ابطال التعليل
بكل وصف بلزوم التناقض قوله اي نظير الاصل المذكور وهو انه لا بد في التعليل مع ما قاله
الشافعي من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكفي فيه بان الاصل في النصوص هو التعليل
قوله مثلا بمثل يدا بيد انتصاب مثلا ويدا على الحالية والتقدير بيعوا الذهب مثلا مقابلا
بمثل فطرح مقابلا واقيم مثلا مقامه على الحال وليست هي مثلا وحده بل هو مع قوله
بمثل لان المنوب عنه يحصل من المجموع الا انه جرى الاعراب على الجزء الاول كذا ذكره صاحب الاقليد
في كلمة فان الحق في قوله كوجوب المماثلة قيل لو كان مراد المصنف بقوله ايضا كوجوب المماثلة
على ما هو الظاهر من كلام الشارح لقال وذلك ايضا من باب الربوا بتقديم لفظة ايضا فالوجه [illegible]
ان يقال معناه كما انه من باب منع بيع الدين بالدين فانه لا يجوز ايضا لكونه ربوا لان الاثمان [illegible]

بل لان الحديث الشريف نهى عن بيع الكالى بالكالى لكونه العقد عن معين شيئا وكان في معنى
البعث وهو حرام وانت خبير بان ما ذكره الشارح انسب بسياق الحديث بحث اوجب فيه منع
الربوا المرابة بقوله مثلا بمثل والتعيين بقوله يدا بيد وحديث المتقدم سهل على ان المراد
من التعيين التعيين من الطرفين والاحتراز عن بيع الدين بالدين لا يحتاج اليه بل يكفيه
التعيين من جانب قوله على شبهة الفضل لان العين خير من الدين ولذا لم يصح ادا زكوة
العين من الدين ولم يمتنع ان كان له مال العكس او ليس له الا الدين قوله مع الحلول
فذكر الاقتصار فذكرها اكتفيا بمعنى وجوب التعيين فانهما اذا وجدا اليه قوله كان
التقابض اذ بحصول البيع فلما لم يحصل علم ان التعيين واجب قوله سواء اتحد اه الجنس او
اختلف تصريح بما علم من اطلاق لفظ الطعام فانه يتناول كل مطعوم سواء اتحد الجنس او اختلف
فان باع كر حنطة بكر حنطة او بكر شعير وافترقا من غير قبض فانه لا يجوز العقد عند الشافعي
للحديث المعروف فانه يعني يدا بيد اي قبضا بقبض لان اليد آلة القبض فاراد بما ذكره ويجوز
عندنا لان المراد من الحديث الشريف ايجاب التعيين وحيث البيع متعين فلا يشترط القبض
كما لو باع بسرق ثوبا بثوب او ثوبين فافترقا من غير قبض فان قلت هذا يشكل بما اذا
باع الابريق فضة بابريق حيث يشترط القبض مع انه وذهب التعيين بالتعيين قلت التعيين
في الابريق يعارض الصيغة والانهما خلقا ثمنين فيتوقع بشبهة عدم التعيين نظرا الى الاصل
فشرط القبض اعتبار الشبهة في الربوا بخلاف الطعام فانه ما خلق للتمنيت فلا يكون فيها
شبهة عدم التعيين بعد التعيين قوله لان الربوا اه تعليل لقوله فيجب وقوله لان فيه
شبهة الفضل تعليل لقوله وهو حمن نقدية وجوب التعيين وحمه هو داخل في ربوا النسيئة
فيجب وقوله لان حقيقة النسيئة تعليل لقوله اشد ثبوتا قوله انما الربوا في النسيئة اي عند
اختلاف الجنس فاما عند اتحاده فقد يكون في الفضل فلا حصر مطلقا او نقول الحصر راجع الى
استلزامه الربوا في وجود الوصفين والوصف الواحد فان حرمة النسيئة ثابتة عند وجود
احدهما بخلاف ربوا الفضل انما هو عند وجود القدر والجنس للاعني قوله وليس في كلامهم ما يوهم
قيل عليه فوق النص وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان النص معلل في الجملة يوهم ان ذكر بلا
شبهة لان معناه لا بد في تعليل النص مع قال الشافعي وهو وجوب دليل مميز للوصف
عما عداه من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة فلما كان هذا يفهم تعليل النص وقد قيل

قيل لا بد في تعليل النص من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة وهم ان هذا التعليل ايضا
موقوف على تعليل آخر وهلم جرا وتقرير جوابه حاصل الجواب انا نختار ان بعض التعليلات
لا يتوقف على تعليل آخر بان يكون منصوصا او مجمعا عليه وربما يقال انه قد يدفع هذا
الدور بانا لا نم توقف كون النص معللا على استخراج العلة واعتبار كونها موثرة وغير موثرة
بل المتوقف عليه هو العلم بكون النص معللا فلا عكس فلا دور فاثبات ذلك به دور اي اثبات
كون النص معللا باستخراج العلة دور فالاظهر ان يقال فاثباته بذلك دور ليحتاج في
المقدمات التي اوردها لاثبات التعليل في ربوا الفضل ولان وجوب التعيين
اه قد يجاب عنه بان النص انما دل على الجواز في الاشياء الستة متماثلة متعينة ولم يدل على نفي
الجواز في صورة عدم التماثل وعدم تعيين البدلين لعدم قولنا بالمفهوم بل ثبت عدم الجواز
فيهما بالقياس الى الفضل على النسيئة وقد سبق ما في تحقيق ذلك الشرح كلام يندفع به ايضا
هذا الاعتراض فليتذكر كالتمنيت للزكوة قيل عليه الزكوة تتعلق بكونها مال التجارة
لا بكونها اثمانا فان الدراهم اذا استعملت حليا سقط عنها هذا الوصف كما لو جعلت السايمة علوفة
واجيب بانه لا فرق بين قولنا هو ثمن وقولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالاثمان
بالثمنية تكون نصابا الا باعتبارها فثبت ان الثمنية التي بها صار الذهب والفضة نصابا
صفة لازمة صلاحية المحل للاتصاف به وتلك الصلاحية لا تنفك وان انفك الاتصاف
بالفعل وفيه بحث اذ يلزم ان تكون العلة لازمة والكلام في التعليل بالعارض اللهم الا ان يقال
العلة نفس الحكم باعتبار صلاحية المحل للاتصاف وفيه ما فيه ولا بالخفي استدل عليه
بان الوصف المعلل معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد من ان يكون جليا لان الخفي
لا يعرف الخفي واجيب بان الوصف وان كان خفيا في نفسه لكنه قد يكون منجليا بالحجى من خارج
كدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا فيجوز التعليل به
لان صفة الكل اه فيه بحث لانه منقوض بكل صفة المركب فلذا لم يكن العلة في
المجموع من حيث هو المجموع والجواب انه لا معنى له فيه منع بل معنى كون الوصف علة انه كلما
وجد الوصف ينبغي ان يوجد الحكم وجعل الحكم الشارع ذلك الوصف كذلك دليل على علية
لا ان معنى العلية من الاعتبارات والالزام فيما تقدم على علية اعني الوصف الواحد
قيام العرض بالعرض وهو ممنوع عندكم ليس بمعنى الايجاد والتحصيل قيل لا اثر ان العلل

الشرعية للتحصيل والايجاب فما هو منا علة لوجوب شيء فتحصيل لوجود ما هو علة له وهو الوجوب
وما هو علة للحرمة فتحصيل لها وما هو علة للاباحة فلها وهذا القدر يكفي في وجود الفائدة
فالحق في الجواب هو التسليم   القائم بنفسه لم يرد معنى الجوهر والا لم يستقم ايضا فقد مثل
كونه الخارج اه بل اراد المعنى غير قائم بالالفاظ حتى يلزم من تبدل اللغات تبدله ضرورة تبدل
الحال بتبدل المحل فيلزم تبدل ثبوت الحكم وبما ذكر ظهر الفرق بين جواز التعليل باسم لازم
وعدم جوازه باسم الخمر مع ان التعليل هناك بتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتيب الحرمة
على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوز التعليل وههنا المعنى اللازم لتعدية الحكم به الى
الفرع لا لمجرد الاسم فيكون تعليلا في الوصف فيكون حقيقة فيصح   فالمثبت للحكم
هو النص فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية فاذا خلا عنها كان باطلا وبهذا ظهر ان التعليل
والقياس بمنزلة المترادفين عندنا واما عند الشافعي فالقياس نوع منه   والمراد
التعدية اه جواب ما يقال اذا كانت المثبت للحكم هو النص دون العلة فكيف في غير
المنصوص   وقيل حكم الاصل اه وهذا التوقف اول الكلام على انه اذا عطف على جملة
ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى المناقضة لتحقق المشتق الى جزء الا بالنسبة الى
نفسه كذا في الكشف   لفائدة اخرى قيل فائدة التعليل بما لا يتعدى ان يعلم اختصاص
حكم النص بمحله فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعده للتعدية وفيه نظر لان التعليل بما لا
يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى كما اشار اليه الشارح فيما سبق وقد يرد ايضا بان هذا
الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ النص بصيغته انما دل على ثبوت الحكم في المنصوص فقط
فما لم يعلل لا يعم فاذا ترك التعليل بقي مخصوصا فلا فائدة في التعليل ولقائل ان يقول
لا نم ان ترك التعليل يفيد الاختصاص اذ النص ساكت ابدا عن نفي الحكم عما عدا المنصوص
وقد يقال اه اي في دليل عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة وهذا القول لفخر الاسلام
فيه بحث فانه منقوض بخبر الواحد الموافق للكتاب   لا يوجب لانه لا يوجب الا غلبة الظن
بلا خلاف والعلم عندنا بمعنى القطع وربما يقال في جوابه هذا الاستدلال لا يجوز ان يكون
فائدة التعليل ان يضاف حكم الاصل الى العلة من حيث هي باعثة وهذا لا ينافي اضافته
الى النص من حيث الثبوت ورد بان العلة عندنا معرفة والبعث لها شرط خارج وبان
معرفة الباعث بلا غرض التعدية ليست بفائدة عملية فلا يجتهد لذلك   ليست من الادلة

الادلة الشرعية لانه لا يثبت به حكم شرعي قيل عليه اذا لم يكن من الادلة الشرعية يكون التعليل بها
عبثا في الشرع وانما افادة الظن بالحكم فبعد تسليمها نقول المقصود من الحكم من باب العمل لا العلم
والرأي لا يوجب علما اتفاقا والشرع لا يعتبر الظن بالحكم الا للضرورة العملية   النقض بالقاصرة
المنصوص عليها غير وارد لان ذلك لقصد افادة العلم بالحكم وللشارع ذلك لا للمجتهد اذ ليس
مامورا به على ان الطمانينة تحصل بحصول الظن بالعلية في صورة النقض بالنص الوارد
على انها علة بخلاف غير المنصوصة ويؤيده ما ذكره الشارح من ان المستنبط
ثابت بالرأي وفيه احتمال قوي المحالة والاحتمال ينافي الطمانينة بخلاف المنصوص
عليها فان الشارع عالم بكون ذلك حكمة بتعيين   لم يصح نفي الظن قيل غلبة الظن لعلية
الوصف المتعدي معتبرة شرعا وغلبة الظن بعلية الوصف القاصر لما لم تعتبر شرعا
صارت وهما في حكم الشرع في عدم الاعتبار وان كانت غلبة الظن بالنسبة الى
زعم ذلك المجتهد فلم يعارضها اذ غير المعتبر شرعا لا يعارض المعتبر شرعا   وتقرير الجواب
ان الموقوف اه ويمكن ان يجاب ايضا بان الموقوف على التعليل نفس التعدية والذي
يتوقف عليه التعليل صلوح التعدية لا نفسها فلا دور ايضا   ثمرة المسئلة
مبنية اه فيه بحث لان بناء المسئلة على اشتراط التاثير عندنا لا عنده منقوض بالقاصرة
المنصوصة حيث قلنا بها ولا تاثير لمقتضى ما ذكره اللهم الا ان يقال التاثير انما شرط
للاستنباط فلا يرد المنصوصة   وثمرة الخلاف اه فيه بحث لان القاصرة والمتعدية
اذا اجتمعا وتعارضا فالمتعدي راجح اجماعا كما اشار اليه الشارح ايضا فيما سبق
فالخلاف بلا ثمرة   قيل عليه اه اجيب بانه الحكم المعدى انما يثبت بدون العلة القاصرة
لزم عدم توقف المعلول على العلة فلا يكون علة وقد يثبت بالنص انه علة وانت خبير
بان العلل الشرعية امارات ولذا يجوز تراخي الحكم عنها كما يجيء في بحث الاحكام
فيلزم عدم التوقف سيما اذا جوز تعدد العلل   كقوله في الملاح نوضحه ان
الشخص اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان بينهما قرابة ولاد ام لا
وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولاد ولا يثبت الحكم في بني الاعمام ومن
في معناهم بالاجماع واما عندنا فلعدم المحرمية واما عنده فلعدم قرابة الولاد و
يثبت الحكم في الوالدين والمولودين اتفاقا لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة و

وبين في معناهم عندنا الوجود القرابة المحرمية ولا يثبت عنده لعدم قرابة الولاد فالشافعي
يقيس الاخ على ابن العم في عدم العتق بشبه الكل بجامع ان ابن العم يصح التنكير باعتاقه فهو له
هذا تعليل الوصف مختلف فيه فلا يصح لانه اراد بالجامع الذي اعتبره عنه كما ملكه لم يعتق
لان هذا الوصف غير موجود في الاصل وهو ابن العم فانه يصير مكاتبا ان يقع الكفارة باعتاقه في
تصدي بخلاف الاخ وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد في الفرع عنده لانه يعتق
بمجرد الملك قوله المقيس ان تزوجتها توضيحه ان تعليق الطلاق والعتاق بالملك يصح عندنا
خلافا للشافعي فاذا قال ان تزوجت زينب فهي طالق يقع الطلاق بعد التزوج عندنا وعنده
لا يقع قياسا على عدم وقوعه في قوله زينب التي اتزوجها طالق بجامع وجود التعليق فيهما
ونحن نمنع تحقق التعليق في الاصل فان صح ما قلنا بطل التعليق بعدم الجامع والا نمنع
حكم الاصل وهو عدم وقوع الطلاق فيه لان قولنا بعدم وقوعه فيه كان مبنيا على
انه تنجيز لا تعليق فلو كان تعليقا لقلنا بالوقوع قوله واجيب بانه يسمى القصاص اعترض
عليه الابهري في حواشي العضد بان مجهول المسمى يعني عدم تعديته كما ذكر في الاصل فرعه
ولا قاصرة لعدم صحتها عندكم فهي في حيز العليل وجوابه ان عدم التعدي بخصوصه كالمتكلم
عدمه اصلا فالجهل بالمسمى بخصوص تعديه متعدد ذكره في الفرع وهو تعرض ايضا بانه شبهة
في نفي القصاص الثابتة مع اختلاف العلماء ولا يدري القصاص فلانه لا يدري التشبه فمنعه
بالاولى فالجواب الاولى ان جهالة المسمى مانعة للدعوى فيمتنع الاثبات بخلاف الشبهة
في نفي القصاص لاختلاف العلماء فيه قوله بناء على عدم العلم بانه صح نفي الكتابة فيه
بحث وهو انه غير ملائم لعبارة المصنف قال ولما لم يعرف بعد كتابته وانما لا يعلمها
لو كانت عبارته ولما لم يعلم انه نفى فالاظهر ان يقال بناء على انه هل يبطل الكتابة
بثبوت المحل ام لا قوله حكم جزئي غير ضروري خصه بذلك لان الكلي لا يتصور اثباته والا
الضروري يستغني عن اثباته بدليل فان قيل ليست الاحكام الشرعية تثبت بالدليل مع ان
عامتها كلية قلنا المثبت بالدليل هو ان الفعل قد يتعلق به خطاب كذا وهذا جزئي قوله
المسالك الصحيحة ثلثة قال الجرري في حواشيه فصول البدايع قال المولفون المسالك الصحيحة
عند الحنفية ثلثة النص والاجماع والمناسبة والفاسدة كالطرد وغيرها اما السبر والتقسيم
فلم يذكره مشايخنا لا في الصحيحة ولا في الفاسدة ولما رأيتم يستعملونه كثيرا ذكرته في الصحيحة

الصحيحة وبين وجه تركهم اياه وذلك انه بعض مقدمات اثبات العلية ولا يتم بصحة
التعليل لان المناسبة شرطها فلا بد من بيان مناسبة المستبقى بعد الابطال وبذلك يعود
الى المناسبة كذا قالوا وفيه بحث لان مجرد المناسبة ايضا لا يكفي مسلكا في تمام صحة التعليل عندنا
حتى تتبين تاثير المناسبة بالوجه المعهود مع انهم ذكروه فكما ذكروه باعتبار انضمام بيان التاثير
مسلكا صحيحا ينبغي ان يذكر هذا ايضا واقول وجه عدم ذكر السبر والتقسيم على ما تقرر وجوه ثم
الى المناسبة لا احتياجه الى انضمام شيء مما ذكر انما يرد لو رجع هذا مسلك المناسبة بعد ضم ما يحتاج
اليه الى احد المسلكين الاخرين وليس فليس فما نحن فيه قوله والاجماع قد يتوهم ان الاجماع على العلة يرجع
الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثباته بالقياس وليس كذلك اذ يتصور الاختلاف في
فيه بان يكون الاجماع ظنيا كالثابت بالاحاد والسكوتي او بان يكون ثبوت الوصف في الاصل
او في الفرع ظنيا او مدعي الخصم معارضا في الفرع مثاله الصغر في ولاية المال فانه علة لها بالاجماع
ثم يقاس عليه النكاح قوله فالصريح مراتب لا يبعد ان يكون بين آحاد كل مرتبة تفاوت كما بين
المراتب مثل كي كذا مثل اللام غير صريحة في العلية بدليل دخولها على العلة كما يقال جئت لكي
كذا فلو كانت صريحة فيها لزم التكرار واجيب بان اهل اللغة صرحوا بذلك وقولهم جئت وفي
مثل لعلم تجاوزوا والاشكال مورد في الباء ايضا والجواب الجواب ثم كلام الآمدي ان الحروف
باللام والباء في المرتبة الثانية ان المشددة المكسورة وفي المنتهى ان المخففة المفتوحة
وجعلها الشارح المحقق المكسورة اعني ان الشرطية لان كون ان المشددة المكسورة تفيد
للعلية مما لا يرتضيه الاكثرون حتى قال الشريف في اواخر الفن الاول من شرح المفتاح ان دلالة
لها على السببية الا عند قوم من الاصوليين يقال اشتبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة
المقدرة باللام الدالة على التعليل وان كان نحالفا لما سينقله الشارح من الشيخ عبد القاهر
فالدال على العلية في المخففة المفتوحة هي اللام المذكورة او المحذوفة قوله في مجرد الشرط اي من
غير سبب قوله والاتصاف اي ثبوت امر على تقدير امر بطريق الاتفاق قوله والحكم فيه اي في دخول
الفاء تارة في الوصف وتارة في الحكم قوله ولا لالتها على العلية استدلالية يعني الفاء بحسب الوضع
انما يدل على الترتيب ودلالتها على العلية انما يستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على
ان هذا ترتيب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلا او ترتب الباعث على حكم الذي يتقدم في الوجود
ففي حكمه جهة كونها للترتيب بالوضع جعل من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت

العلية الى النظر جعل مستندا اليه لا وصفه صريحا كما في قصة الاعرابي مثال كون العين
للتعليل وكذبت الخثعمية مثال كون النظر للتعليل ومنه نص صريح اى في هذا البيان
دون الايماء فان العلية يفهم من الفاء لا من الاعرابي فيه بحث قد يختلف في الجواب بان هذا
انما يرد اذا كان مراد المص حذف اللام من ان بالكسر وليس كذلك بل مراده حذف لان ووضع ان مقام
لانه كان ينبغي ان يقدم المنع والمص عكس حيث قدم التسليم بقوله ان سلم العلية ثم ذكر المنع
بقوله وايضا النص بل يدعون فيه الظن اه قيل انما يستقيم الايماء المذكور لو اختص دفع
الاستبعاد بكون ما ورد به الايماء عليه وليس كذلك لجواز دفعه بما يشتمل عليه الايماء فلا يتعين للعلية
ظنا ايضا وحديث المساواة في حيز المنع تعليق اورد فيه المراد من التعليق ما كتبه المص
على الكتاب من الحواشي نقل انه اكثر منها في التوضيح لكنها لم يشتهر في بلادنا من حصل جنس الحكم
بوجود الملايمة جعل الناس كالعدالة والملايم كاهلية الشهادة والاقرب ان الملايم
كلفظ الشهادة لا كاهليتها من الحرية والتكليف ونحوهما لانه صلاح الشهود فالذي يمكن ان
فيما نحن فيه عدم اختصاصه بالمنصوص بعدم العدول بها عن القياس ومحل خلاف الشافعي
اي من قتل فعمدا ضال الصحيح في القتل وقد اعتبر الشافعي في رواية بعد الاخالة ام لا وهو العرض
على الاصول بان يقابل بقوانين الشرع ولم يذكره الشارح ههنا لان العرض على الاصول
بعد الاخالة بطريق الاحتياط ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة لا بطريق الوجوب
على انه سيذكره فيما بعد واعلم ان الاكتفاء بالاخالة بعد الملايمة كما ذهب اليه الشافعي ليس
كما ينبغي لان الحاصل ظن بمجرد والظن لا يغني من الحق شيئا فان قيل الظن معتبر في العمل شرعا
كالقياس وخبر الواحد اجيب بان المعتبر ظن قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه ولم يوجد
ههنا ذلك ولان الخال امر باطن لا يمكن الوقوف عليه لغيره ولا يصلح دليلا ملزما كالتحري لما
كان امرا باطنا لا يكون حجة على الغير ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة فان لكل خصم يحتج بمثله و
يقول وقع في قلبي خال انه فاسد وخال انه علة صحيحة ولا يكون حجة لان حجج الشرع لا يحتمل التناقض
المناقضة لكونها من لها رح البحر ان معنى الملايم هو المناسبة المصرح الفهم في ذلك حيث ذهب
الى ان الملايم شرط المناسبة لا نفسها وفي ان اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم هو معنى
العدالة وهي لنا تاثير حسنة ذهب الى انه معنى الملايم كما فاتت في الغيه في ان الملايم هو المناسب
الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتيب الحكم على وفقه ومع ذلك تثبت بنص او اجماع

اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم وذهب الى ان ترتب
الحكم على وفق العلل هو اعتبار الشرع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم وفي ان المراد
بالجنس هو الجنس مطلقا حيث شرط فيه ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها
الشرع تنبيه بقي ههنا بحث وهو ان كلام المص ههنا مخالف لما ذكره فيما سبق من قوله ويمكن
ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة وذلك لانه ذكر ههنا ان الملايمة اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم وانه اذا وجد الملايمة صلح العمل ولا يجب بل يجب بالتاثير
والمفهوم منه ان الملايمة اعم من التاثير مطلقا وفسر التاثير فيما سبق باعتبار الشارع جنس
الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فعلى هذا يندرج الملايمة في التاثير فيكون اخص
منه مطلقا ويمكن ان يجاب بان المراد بالجنس المعتبر في الملايمة الجنس البعيد بقرينة قوله ويكفي
الجنس البعيد وفي التاثير الجنس القريب بقرينة قوله فيما بعد والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب
فلا تدافع فخلط المص كلام الفريقين اي الحنفية والشافعية وذلك لان اشتراط
الملايمة في المناسبة يقتضي عموم المناسبة وهو انما يتاتى في مذهب الشافعي حيث يجعل المناسبة اعم
لولا اطلاق الجنس ههنا يعني ان الجنس في الاصطلاح الذي ذكره الآمدي مطلق لم يقيد
بكونه بعيدا بخلافه فيما ذكر المص حيث قيده به بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة
فلا يناسب ما ذكره الاصطلاح الذي ذكره الآمدي ايضا ومجرد حفظ النفس قد لا يكون
مصلحة فيه بحث اذ لا يكون ح مناسبا ايضا وقد اعترف به حيث قال لانه تعليل بالمناسب التام
الا ان يقال يكفي في المناسب كونه مصلحة في بعض المواضع واما في الملايمة فيجب كونه مصلحة
في جميع المواضع وفيه تعسف لا يخفى وبالجملة لا يوجد له قبل المص لا يلزم موافقة كلام
القوم ولا يبالي بمخالفتهم بعد اصابة الحق والبعد عن الاشكال ضبطا للمرام وتوضيحا للمقام
وقد يقال فيه انه لا بد من تخصيص الجنس بكونه قريبا واخص ليحصل سالما عن المناقضة بمسئلة
الجهاد فيحتمل انه يمكن ان يقال تابع الآمدي في بيان الملايم بان يقيد الجنس في كلامه ايضا بقرينة
اعتباره منه كونه وصفا مناط الحكم به اذ لا شك ان كونه متضمنا لمصلحة لا مناط به
الاحكام اي المصلحة قد يتصف بها الاحكام كحفظ النفس حيث يكون مصلحة فيما سوى
الجهاد وليس بمصلحة منه واعترض المص النظر ان الاعتراض في الحواشي قيل يجعل ان
يريد به قوله ويكفي الجنس البعيد ههنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا المصلحة وفيه نظر

لان هذا القول لا يدل الا على ان المعتبر في الوصف يجب ان يكون اخص من كونه متضمنا
لمصلحة والضرورة اخص منها وكذا ضرورة حفظ النفس لانها اخص من مطلق الضرورة فليس
في القول المذكور ما ينفي كون الضرورة هي الجنس البعيد ونحوه ايضا كضرورة الدين والعقل
والمال دفع حرج المانع عن التطهير المحتاج اليه فيتن حاصل معناه ضرورة التطهير المحتاج
اليه وليس اخص من ضرورة حفظ النفس لجواز وجود كل منهما بدون الاخر فلم يفد هذا الاولى
دفع ما ذكر انه اعتراض المص المص والشرع اعتبر جنس هذا اي اعتبر كون مقدمات
الشيء ودور غير قائم مقام ذلك الشيء في ترتب الحكم على كل منهما كشهادة الاصول على
التسوية بين الذكور والاناث اي في وجوب الذكورة وسقوطها قال صاحب القواطع وهذا
طريق يفضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم انه اذا اعطى بناته شيئا يعطي بنيه مثله
فاذا سمع انه اعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فيثبت ان شهادة الاصول
دليل الصحة من هذا الوجه ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره وقوله من لزمه
العشر لزمه ربع العشر حتى يجب الزكوة على الصبي وقوله وما صح فيه لم يصح فيه
التفرق قبل التقابض بان يكون الحكم اصل معين من نوعه آه مثاله الولاية على الثيب
الصغيرة قياسا على الولاية على البكر الصغيرة والعلة الصغر علة ملائمة كما مر لانه موافق
لتعليل الرسول عليه السلام في الطوف وشهادة الاصول موجودة ههنا فانه لنا اصل معينا وهو
الولاية على البكر الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف ونوعه وهو الصغر ولا يخفى انه توهم
وجود النوع بان يقال يوجد فيه نوع الوصف او جنسه لكان اظهر لان وجود الجنس بعيد
الى وجود نوع آخر من ذلك الجنس فكانه قال يوجد نوع آخر من ذلك الجنس مع هذا النوع
فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع النص يشمل الكتاب والسنة والاشتراك السفر والطوف
والصغر في القصر وطهارة سؤر الهرة وولاية المال ولم يكن القياس لانه لا يثبت السببية
ثم المراد ههنا اعتبار الشرع نوعه في نوع الحكم لانه بيان للمعتبر شرعا وقد سبق ان معنى
الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم والمراد بالثبوت الثبوت
الاتفاقي لذكره المرسل في مقابله وهو من الدلائل المختلف فيها بل ترتب الحكم على وفقه
فقط اي اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم بمجرد ثبوت الحكم على وفقه ثبوتا اتفاقيا من غير
ثبوت ذلك بنص او اجماع وان لم يثبت فهو الغريب فالمعتبر شرعا خمسة مؤثر وملائمات

وملائمات ثلث وغريب كلها مقبولة اتفاقا وربما يطلق المؤثر على ما يشتمل الخمسة وهو المراد
حيث يقال لا يقبل الا المؤثر والثاني ينقسم الى الملائم يعني ما لم يعلم الغاؤه وبهذا يظهر
ان بعض الملائم قسم من المعتبر شرعا وبعضه ما لم يعتبر كما ان الغريب ايضا كذلك فكل من الملائم
والغريب معنيان قسمان للمرسل باحدهما قسمان منه بالآخر والتقسيم يمنع الخلو لا يمنع الجمع
فاندفع توهم كون قسم الشيء قسما منه وقد علم اعتباره عينه آه كلمة ان لم يعتبر نوعه في نوعه
لا بنص واجماع ولا بترتب الحكم على وفقه والا لم يكن مرسلا ومثال الملائم المرسل تعليل دعاء
القليل الى الكثير لحرمته في النبيذ قياسا على قليل الخمر فانه مناسب لم يعتبر الشارع نوعه
في نوعه بل جنسه في جنسه وهو مطلق الدعاء الى الحرام وحرمته في جنسه وهو مطلق حرمة الداعي كما في
حرمة الخلوة الداعية الى الزنا ومبادي الوطي في الاعتكاف وحرمة المصاهرة وعليه حمل
امير المؤمنين علي كرم الله وجهه حد الشرب على حد القذف وهو الغريب فهذه ايضا
خمسة ما علم الغاؤه والملائمات الثلث والغريب الطرفان مردودان اتفاقا وفي الملائمات
الثلث الاختلاف الآتي لان المصلحة جزئية فيه بحث لانه لو ترك الالقاء في البحر لهلك
جميع اهل السفينة وعلى تقدير الالقاء ينجو البعض فلم يعتبر هذا ويمكن ان يقال البعض
الملقى غير متعين اذ ليس البعض اولى من البعض بخلاف مسئلة الترس فان بعض القتلى
متعينون وهم الاسارى كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا هذا المثال على
وفق مذهب الحنفية وتوضيحه ان يقال يثبت للاب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له
ولاية المال بجامع الصغر والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال
وهما نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره
في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح
فانه انما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية معه في الجملة وان وقع الخلاف
في انه للصغر او البكارة او لهما جميعا او كجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع هذا
المثال على وفق مذهب الشافعي وتوضيحه ان الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على
السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس للحرج الحاصل
بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع وبالمطر وهو التأذي به وهما نوعان مختلفان
وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع بالنص والاجماع على اعتبار حرج السفر

ولو في الحج منها واما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا
اجماع على عليته نفس حرج السفر ومجنس الجناية توضيحه ان يقال يجب القصاص في القتل
بالمثقل قياسا على القتل بالمحدود بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص
وهو جنس يجمع القصاص في النفس والاطراف وفي المال وقد اعتبر جنس الجناية في
جنس القصاص بالنص والاجماع وهو ظاهر وانما الخفاء في ان اعتبار عين القتل العمد العدوان
في عين القصاص في النفس ليس بالنص او الاجماع بل بترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم
دون المؤثر ووجهه ان لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد لكونه بالمحدد
والتوسل الى التعذيب المناسب على ما اختاره القاضي في شرح المختصر وفي قوله وفي
ترتب الحكم عليه اي على هذا الجامع تحصيل مصلحة اشارة الى هذا فليس ذكر مثالا للغريب
المرسل كما توهم سائر شراح المختصر وليس طريق الشارح بناء على الرأيين كما توهم واهمل مثال الملائم
المرسل اكتفاء بما ذكره المصنف مثال الترتب على الحكم الضرورية هي المال والنفس والدين والنسب
والعقل والمصالح الحاجية والتحسينية المصالح الحاجية هي التي في محل الحاجة كتمكين الولي من
تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح ليست بضرورية لها في الحال الا ان الحاجة اليه بوجه ما حاصلة
وهو تقييد الكفو الذي لو فات لربما فات لا الى بدل والتحسينية هي التي لا يكون في محل الضرورة
ولا الحاجة بل يجري مجرى التحسينات وهي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا
على قسمين منه ما يقع بدون معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات وسلب
اهلية الشهادة عن الرقيق لان الاصل انها منصب شريف والرقيق نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم
ومنه ما يقع مع المعارضة كالكتابة بعينها وان كانت مستحسنة في العادة الا انها في الحقيقة بيع
الرجل ماله بماله وذلك غير معقول كذا في المحصول والمص اخذ من كلامهم تعريف المؤثر اعترض جدي
في فصول البدائع على المص بان رسمه للمؤثر لا يتناول التعريف من غير المرسل وهو مقبول اتفاقا وبغيره
وهذا مبني على انحصار المقبولية في المؤثر كما هو الظاهر من سياق المص واورد بدل العين منه منه
ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور في موضع
آخر الوصف الذي يحصل عنه فيه بحث اما اولا فلانا نستحسن تعيين الوصف بهذا لكن البعيد
والابعد لا يتعينان اذ لو اريد بهما التفاوت بمرتبة او بمرتبتين لم يناسب تسمية الابعد لكونه متضمنا لمصلحة
لان بعده المتضمن لضرورة ثم لحفظ النفس ثم ايقاع العداوة والبغضاء ثم السكر ثم الحرمة وان

وان اريد بالابعد اعلى الكل وبالبعيد ما بعده في المناسب اعم من متضمن المصلحة او واقع
المفسدة بل وصف منوط به حكم الشرع اعم من سلمنا ان اعلى الكل متضمن المصلحة فيكون ما بعده
وهو الضرورة بعيدا وقد جعلها جنسا قريبا للولاية والطهارة واما ثانيا فلان التضمن للمصلحة
لا يلزم ان يكون البعد على ما هو عين النوع بانه الوصف المدعى عليه لاحتمال ان يكون المدعى عليه
ما هو الاثر لا منه فليتأمل بمعنى من البيانية ويجوز ان يكون الاضافة لامية بان يراد بالوصف
والحكم الوصف الذي يناط به الحكم والحكم الذي يناط بالوصف فيكون المعنى الاضافي النوع الخاص
للوصف الذي يناط به الاحكام والنوع الخاص للحكم الذي يناط بالوصف وهكذا في جانب
الحكم فانه يقابل كلا مما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبته عموما وخصوصا فيتعلق بالعجز بسبب
عدم العقل حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات ويتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى حكم
هو سقوط وجوب الحج والجهاد ويتعلق بالعجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره حكم هو
سقوط المطالبة في الحال وهو وجوب الاداء في الصلوة ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل
مطلقا حكم هو سقوط المطالبة في الحال في العبادات البدنية والرخص كقصر الصلوة وتأخير
الصوم ويتعلق بمطلق العجز حكم هو تخفيف في الجملة كالعجز بسبب عدم العقل جعله هنا
من النوع وجعله فيما سبق من الجنس حيث قال جنسها العجز بسبب عدم العقل ولا منافاة لان المراد
بالنوع في هذا المقام الاضافي فهو نوع بالنسبة الى ما فوقه جنس بالنسبة الى ما تحته من
قبيل المركب وان كان في امر مركبا الا ان له جهة وحدة فالمص مثل بهذا الاعتبار فان قلت
اعتبار النوع فيه بحث اذ لا نم ان اعتبار عليه النوع مطلقا يستلزم اعتبار عليه الجنس فان عليه
الخاص لما فيه من الزوائد لا يستلزم عليه العام بل الامر بالعكس وكذا اعتبار معلولية شيء للنوع
معلولية الجنس والا لزم عدم وجود الجنس بعدم علة النوع وليس الامر كذلك لجواز وجوده
في ضمن نوع آخر وكان الجواب المذكور مبني على التنزل وجوب الاعتزال اي من الاشد
والعلمان كافطار المريض فانه اي المرض مؤثر في تحقيق العبادة مطلقا صوما كان
او صلوة او غيرهما فيما سوى اعتبار النوع في النوع فان قلت لا حاجة الى اشتراط اعتبار
النوع في النوع لما مر من انه يستلزم التركيب الرباعي فيندرج في قوله ولا شك ان المركب
من اربعة اقوى الجميع قلت قد سبق ايضا ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة
محصورة فيه وان اعتبار النوع في النوع من افراد الافراد ولا يمكن ان يستثنى حتى لا ينتقض

الحكم الكلي والمركب من غيره حيث لا يكون اقوى منه مع تركب ذلك وبساطة هذا ذكر في
اصول الشافعية لانه يلزم من هذا ان يكون الغريب اقوى من الكل لما سبق ان اعتبار النوع في النوع
اقوى الكل وهو راجع الى تفسير الغريب والاشارة فان نوع الطعم وهو الاقتيات الطعم بالضم
الطعام وما يؤكل وبالفتح وما يؤدي به الذوق والاقتيات اتخاذ القوت واضافة النوع الى الطعم
بمعنى اللام واضافة الجنس اليه بيانية واعترض عليه بان المراد بنوع الوصف المتحد علية في الاصل
ما اتفق معه في الماهية وبجنسه ما اختلف معه في الحقيقة ولكن اتحد فيما به الاشتراك والطعم
الذي في البر هو الوصف المتحد علته والذي في سائر المطعومات متفق معه في الماهية فكيف
يكون جنسا له وكيف يكون الاقتيات نوعا للطعم وقد اختلف معه في الحقيقة كالحضروات
قال في المفصل ويجمع الصفة اذا كان في آخرها الف تأنيث اربعة امثلة فعال فعل فعل
فعالى واما قوله عليه السلام ليس في الخضروات صدقة فلجريه مجرى الاسم يعني الاسم الذي
ليس له مذكر فانه يجمع بالالف والتاء صحراوات وقيل هو متأول بالبقولات ففي الكلام
حذف هو قوله ولا يكون وقد يقال المفهوم من كلام المص ان اول الاربعة المسمى غريبا عند
البعض لا بد من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه نوع الوصف او جنسه وعلى هذا
لا يحتاج الى اعتبار الحذف اذ ما اعتبر الشرع نوع وصفه في نوع حكم لا امكن ان يكون له
اصل معين من نوعه يوجد فيه نوع الوصف او جنسه وهو معنى العموم والخصوص المطلق
ورد بان ليس المراد من العموم والخصوص ما هو بحسب التصادق بل ما هو بحسب التحقق لكن فيه
مسامحة لان مجرد ما ستلزامها شهادة الاصل لا يفيد العموم والخصوص مطلقا فالاظهر ان يقال
يستلزم شهادة الاصل بدون العكس الا انه لم يتعرض له لكونه مذكورا في كلام المص وانما تعرض
ههنا لمجرد بيان ان المعتبر التحقق لا التصادق وانما قلنا لا يستلزم شهادة الاصل اياها لجواز
ان يوجد للحكم اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لم يوجد فيه اعتبار الشارع نوع
الوصف او جنسه في نوع الحكم المعلل لان الحكم المعلل حقيقة الا الحكم المعلل الذي في الفرع
لان علة حكم الاصل شاهده فهو معلل في الجملة وليس مراده ان الحكم المعلل في الاصل مقيس
على الاصل الشاهد كما يتوهم من عبارة التعليل اذ لا وجه له كما لا يخفى بل قد يجتمعان وقد
يفترقان آه اورد على كون النسبة بين شهادة الاصل واخيرى الاربعة عموم من وجه ان
الجنس لا يوجد الا في ضمن نوع بل في ضمن فرد فانه كان النوع الذي حكم الاصل فرد منه

منه فقد حصل شهادة الاصل وان كان نوعا آخر مخالفا لنوع الحكم المذكور في الحقيقة فلان
فان كان نوع الوصف هو الداعي الى ان يوجد الجنس تحت ذلك النوع الذي هو مخالف
لنوع حكم الاصل في الحقيقة فما اعتبره الشارع علة للجنس لا يكون كذلك بل علة لذلك
النوع المخالف والغرض خلافه وان لم يكن هو الداعي اليه يجب وجوده تحت اي نوع كان
يوجد فيه الجنس فيلزم من اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم ان يكون له اصل
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه هذا وقد اشير فيما سبق الى ان اعتبار
نوع الوصف في جنس الحكم يبطل اعتباره في نوع آخر منه فيختار الشق الثاني من
الترديد الاول فتأمل ولكن قد يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء
مثال ما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في ابداع الصبي شيئا من انه اذا استهلكه
لا يضمن عليه لان المودع سلطه على ذلك والتسليط على الشيء رضاء اما التقييد بالحفظ
فلا يصح في حق الصبي لانه لا ولاية له عليه فهو بهذا الوصف يكون مقيسا على اصل واضح
وهو ان من اباح احدا طعاما ما فتناوله لم يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله فتركنا هذا
الوصف لوضوحه ومثال ما لا يستغني عن ذكره ذكره فيذكر ما قال علماؤنا في طول الحرة انه
لا يمنع نكاح الامة لان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح الحرة
وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق ينصف الحل الذي يبتنى عليه عقد النكاح
شرعا ولا يبطله بحل آخر فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحر في الكل لانه ذلك
الحل بعينه ولكن ذلك المعنى نوع غموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل وح يصح
آه اي حين استلزام التعليل بالوصف المؤثر لشهادة الاصل او المراد به لا يقبل العقل
ولا يصح العمل به ما لم يكن ملائما لما سبق ان الملايمة كاهلية الشهادة ولا يصح العمل به
وليس المراد انه لا يجب القبول اذا لم يكن ملائما لرد ان المص صرح فيما قبل باشتراط التاثير
في وجوب القبول فلا يصح حمل كلامه ههنا على الاكتفاء بالملايمة وفيه نظر لان التحقق
آه قد يتكلف في الجواب عنه بان يقال لما كان احد نوعي الغريب وهو المردود بما لم يعلم
ان الشارع اعتبره ام لا على ما قرره المص دل على جواز عدم اعتباره في الجملة وهو
يقتضي انفكاكها عن التاثير في الجملة والانفكاك عن التاثير يقتضي جواز التحقق
بدون المجموع ونظر الشارح انما يتوجه اذا لوحظ النسبة بينهما وبين الاربعة بدون

ملاحظة المعنى الذي اعتبر في الغريب المردود ثم قد يدفع المنع بانه لو لم يعتبر اعتبار
الشارع عليه ذلك الوصف بالوجوه التي بيناها انها يعلم جعلناها علة من عند انفسنا
فلزم نصب الشرع من عندنا وذا غير جائز وبالجملة العلة المعتبرة في الشرع ما يصلح دليلا
على الخصم بحيث لا يمكن معارضتها ولا مناقضتها فوجب ان يكون العلة بما اعتبر جنسه التاثير
بالمعنى المذكور حتى يكون حجة عند الخصم ومعراة عن المعارضة والمناقضة ولا يكفي
الجنس البعيد والظن المذكور لا يكفي لان المعتبر هو الظن الناشئ عن دليل قطعي على اعتباره
في وجوب العمل ولم يقم ههنا دليل على اعتباره شرعا وعلى تقدير اعتباره لا يصلح دليلا ملزما
على الغير والكلام فيما يصلح حجة على الغير ولذا قال فخر الاسلام في رد كفاية الاخالة والخيال
امر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولانه باطن لا يصلح دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا
ولانه لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع
لا يحتمل لزوم المعارضة كما لا يحتمل لزوم المناقضة كما ذكرنا فيما سبق والظاهر ان مرادهم بالتاثير
آه قال الفاضل الشريف بهذا القول عن اثر رحمنا فيما ذكره في بيان المناسبة من ان المذكور
في كلام فخر الاسلام ومن تبعه الى قوله وظهر ان الملائمة هي المناسبة وانها مقابلة للطرد وذلك لانه
جعل الملائمة ههنا نفس التاثير ههنا مقابلا له واجيب بان المراد بالتاثير ههنا غير ما هو المراد
ثمه بدليل قوله سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف لا فعلى الاشتراط المذكور آه اجيب بانا
لا نم ان التاثير فيها ليس بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب كيف وقد اعتبر الشارع نوع الوصف
وهو الطواف في سقوط النجاسة عن السؤر وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم
كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما وكذا عدم الاتيان مما نافي الصوم في عدم انتقاضه بالنصوص
المذكورة في الامثلة وكلها انواع وعلى تقدير عدم كونها انواعا فلا اقل من كونها اجناسا قريبة
وعلى كل اختلف الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في الجد مع الاخوة قال ابو بكر الصديق
رضي الله عنه ومن تابعه من الصحابة رضي الله عنهم كابن عباس رضي الله عنه بنو الاعيان وبنو
العلات من الاخوة والاخوات لا يرثون مع الجد يستبد بجميع المال كالاب وهذا قول ابي حنيفة
رحمه الله وبه يفتى وقال علي وابن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهم يرثون مع الجد وهو قولهما
وقول مالك والشافعي المص فغير معقول قيل معناه وهذا الكلام غير معقول لانه
لا يصدق كليا لانتقاضه بمسح الخف وقيل معناه ان هذا التعليل غير مدرك بالعقل لان القياس

القياس الذي هو دليل شرعي يعتمد على اعتبرها الشارع وليس للعقل مستقلا باستخراج
الحكم الآن يقال الركنية اشار بكلمة الكهاية الى ضعفه وذلك لان المراد بالتاثير على ما
عرف مرارا اعتبار الشرع الوصف ولم يعتبر الشارع الركنية علة للتثليث والا لكان
التثليث في مسح الخف والتيمم سنة وليس كذلك السبر والتقسيم وقد يسمى السبر ايضا كما
ذكره الشارح في حواشي العضد واما قول المص صحح بالتقسيم فاما تسمية الكل باسم الجزء
ايضا واما اكتفاء في التعبير عن الكل بذكر الجزء كما يقال صليت الظهر ويراد بسورة سهلها
ذلك وهو حصر الاوصاف آه التحقيق ان الحصر راجع الى التقسيم والسبر الى الاشكال فان
قيل المفروض ان الاوصاف كلها صالح لعلية ذلك الحكم والاشكال نفي لذلك لان معناه
بيان عدم صلوح البعض فيتناقض قلنا المراد بصلوح الكل صلوحه في بادي الرأي
وبعدم صلوح البعض عدمه بعد التامل والفكر فلا تناقض لان عدالته وتدينه آه
فيه اشارة الى دفع ما يقال لعدم البحث او بحث ووجد ولم يذكره ترويجا لكلامه لكن
في تقريره بحثا وهو ان المذكور في المدعى عدم الوجدان والمذكور في الدليل عدم
الوجود فلا ارتباط بينهما وهذا انما لزم من تغيير عبارة المحقق في شرح المختصر
وهي هكذا يكفي في بيان الحصر اذا منع ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف
ويصدق فيه لعدالته وتدينه وذلك مما يغلب ظن عدم غيره لان الاوصاف
العقلية والشرعية مما لو كانت لما خفيت على الباحث عنها وغاية الامر يفيد بعد
قوله فلم اجد سوى هذه الاوصاف فلا يوجد غيرها ويؤيده ان الكلام في بيان
الحصر اي الانحصار وهو عدم الوجود لا عدم الوجدان فقط ويكون الدليل
ناظرا الى هذا المقدر ويقال عدالته تغلب ظن عدم غيره بواسطة تغليبه
ظن عدم الوجدان كما فهم من كلام المحقق لكن يبقى فيه شيئان احدهما ان التصديق
اذا توجه الى عدم الوجود لم يحسن قوله وللمعترض ان يبين وصفا آخر والآخر
ان الاقتصار على قوله اذ لو وجد لما خفي ينبئ عنه كما لا يخفى على الفطن ثم في قوله
او لان الاصل عدم الغير مناقشة وهي ان كون الاصل العدم لا يغلب الظن على
العدم غايته ان لا يثبت الوجود الا بدليل وهذا يحصل مع الشك ايضا
فيلزم الانقطاع اما اذا ابطل فلا يلزم اذ غايته منع مقدمة من مقدمات دليله

ومقتضاه لزوم العلم بالعلية دون الانقطاع والا كان كل منع قطعا
وقيل انه ينقطع لانه ادعى حصرا ظهر بطلانه والحق انه اذا ابطل لم يلزم الانقطاع
لانه لم ان يقول هذا مما علمت ببادى الرأى لا يصلح للعلية فلم ادخله فى حصرى وايضا
فانه ادعى الحصر قطعا بل ظنا وهو منه صادق فيكون كالمجتهد اذا ظهر له ما كان خافيا
عليه فانه غير مستنكر مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر اى فى جميع احكام الشرع
فان الشارع لم يعتبر فى القضاء ولا فى الشهادة ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق
ولا فى غيرها فلا يعلل به حكم اصلا كالاختلاف بالذكورة والانوثة فى العتق فان
الشارع وان اعتبر فى الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث فقد علم انه الغا
فى احكام العتق فلا يعلل شىء من احكامه بها الا طريق الى معرفة الاخيرة فقد يمنع هذا الجواز
ان يكون لمجتهد آخر بوجه مناسب يخفى عنه هذا فلا يكون الطريق منحصرا فى مجرد
واما ما ذكره المص آه قيل انما يلزم ان يكون من المسالك القطعية على تقدير رجوعها
الى النص والاجماع لو لم يقطع دلالة احدهما على عليته ما علق الشارع الحكم به وهو ممنوع
ولو سلم فانما يلزم قطعيته لو كان المرجع النص او الاجماع فقط وليس كذلك بل قد يرجع
الى المناسبة ايضا وكلام المص ليس بقطعى فى انحصار المرجع فيهما كما لا يخفى او تنبيه او نقل
جدى فى فصول البدايع كلام الغزالى ولم يذكر الاستنباط واطلق عدم الخلاف فيه
اجمع بعض الاصوليين واختلفوا فقال بعضهم انه دليل قطعى وقيل دليل ظنى ومرادهم ان
الاطراد دليل على صحة العلية من غير اشتراط ملايمة او تأثير اى مرتبة عليه آه فان قلت
قد اعتبر فى الدوران صلوح العلية فيجب ذكره قيل لو اعتبر هذا القيد فيه لخرج الى
المناسبة ولم يكن قسما آخر كالاطفال قال الفاضل الشريف لو اخذ التمثيل بمثال الاطفال
لكان احسن لذكره ثانيا فى قوله فان الاطفال وقد تعقب ذلك بان حق قوله وقد يقال كما لا
وقوله وربما يقال كما لا آخر وكلاهما منقولان من شرح المختصر وحديث الاطفال مذكور
فى كل منهما فى عبارة القاضى ولذا ذكره فى الموضعين وانت خبير بان قوله من غير نظر
والاستدلال بما ذكره يدل على انه اعتراض على الجواب بوجه دليل آخر فالاحسن ما ذكره
الشريف ويجاب بان الاحكام آه الجواب لصاحب الكشف حيث قال الحقايق لا تختلف باختلاف
الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على صحة العلية فاما العلل الشرعية

الشرعية فمبناه على مصالح العباد فانها تختلف بحسب الازمان واحوال الناس فلا يصلح الطرد
الدوران دليلا عليها بل يعرف عليل الشرع بالشرع والشرع هو النص فتم لباب الجهل
اذ غاية الطرد الجهل بوجود العارض والمناقض لا عدمها فى الواقع والتعرف
فى الشرع بالجر عطف على باب الجهل قال صاحب التلويح اذا انتهى التعرف فى الشرع الى
هذا المنتهى كان استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقا للجهال الى ان يقول
ما اراد ويحكم بما شاء احدهما ان اشتراط الحدث فى وجوب البدل آه قد عرفت فيما
سبق ان التيمم خلف عن الوضوء لا بدل منه لان البدل مشروع مع امكان المبدل منه كالمسح
على الخف بالنسبة الى الرجل بخلاف الخلف فكان الاحسن ان يقول فى وجوب الخلف ثم ان فى
هذا التقرير اشارة الى اندفاع اعتراض صاحب الكفاية بشرط النية فى التيمم دون الوضوء
ووجه الاندفاع ان المدعى ان كل ما هو شرط للوجوب فى الخلف فهو شرط للوجوب فى الاصل لا
ان كل ما هو شرط فى الخلف فهو شرط فى الاصل كيف وقد يكون الاصل شرطا فى الخلف ولا يمكن
ان يكون شرطا فى الاصل فالظاهر انه من قبيل المضمر اشارة الى احتمال آخر وهو ان الارادة
سبب للقيام فاقيم المسبب مقامه او انه من لوازم التوجه الى الصلوة فيكون من اطلاق اسم احد
لازمى الشىء على الآخر من قبيل المشاكلة لا شك ان المشاكلة من قبيل المجاز والعلاقة
منها التقارن فى الخيال لكما حققه فى حواشى المطول لا الوقوع فى الصحبة كما هو المشهور
لان العلاقة مصححة لكل استعمال الذى به الوقوع فى الصحبة متقدم عليها وهذا مبنى
على اعتبار البلغاء رد على صاحب الكشاف حيث قال فى الجواب عن السؤال بانه هل يجوز
ان يكون الامر شاملا للمحدث ايجابا وغيرهم ندبا انه لا يجوز لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين
من باب الالغاز يقال الغز اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز والتعمية ووجه
الرد ان التناول ههنا بطريق رموز البلغاء وهى بحسب الدلالة لا الاستعمال ويسمونه مثله
مستتبعات التراكيب فلا يلزم الالغاز والتعمية واعلم ان كون الاية دليلا على فرضية الوضوء
لا يدل على انحصار الدليل فيه ليرد ان آية الوضوء مدنية بالاتفاق والصلوة فرضت
بمكة فيلزم جواز الصلوة بلا وضوء الى حين نزولها او يقال بعد تسليم بطلان اللازم يجوز
ان يثبت فرضية الوضوء بالوحى الغير المتلو او الاخذ من الشرايع السابقة كما يدل عليه
ما روى من انه عليه السلام توضأ ثلثا ثلثا وقال هذا وضوئى ووضوء الانبياء من قبلى

فان قلت اذا ثبت فرضية الوضوء قبل نزول الآية فما فائدة نزولها قلت فعلها تقرير
امر الوضوء وتثبيته فانه لما لم يكن بشهادة مستقلة احتمل ان لا يهتم الآية بشانه و
يتساهلوا في مراعاة شرائطه واركانه بطول العهد عن زمن النبي عليه السلام
وانتقاص الناقلين يوما فيوما بخلاف ما اذا ثبت بالنص المتواتر الباقي
في كل زمان على ان في ورود الوحي المتلو نافي اختلاف العلماء التي هي رحمة
والغضبان صفة المبالغة آه في الكشف لا يحل القضاء الا عند السكوت الغضب
وان قيل لانه لا يخشى شغل البتة فعلى هذا لا يحتاج الى اعتبار المبالغة
ثم حكم ما يقع التعليل لاجله اربعة قد مثل المص لكل من الاربعة لكن في تمثيله
لاثبات الشرط بالشهود في النكاح بحث وهو انه قد وجد لجواز النكاح بلا
شهود اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر
والجواب ان اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه
يرد على محل ذي خطر مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص باشتراط الشهود
ولا يوجد اصل في المشروعات بهذه الصفة ليقاس عليه   لانه اثبات الشرع
بالرأي اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات صفته فلان السبب لما لم يعمل
بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب فكان ذلك نصب
شرع بالرأي ايضا وليس للعباد منصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة
لان هذا ابطال الحكم الشرعي آه لان الحكم كان ثابتا قبل الشروط وبعد
ما شرط لم شرط كان متعلقا به وعدما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل
ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان
الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما توقف على الشرط فيكون اثبات
الوصف رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط   يبنى على ان القياس لا يجري
في الحدود والكفارات هذا مذهب مشايخنا الحنفية وذهب الامام الشافعي
واحمد بن حنبل والمالك رضي الله عنهم الى جريانه فيهما واليه مال ابن الحاجب
مستدلا بعموم ادلة حجية القياس ورد بالمنع فان الحدود مما يفضي الى
انهدام بنيان الريبة وزوال الوصف بهتك الاستار شرعها للانس والكفارات

والكفارات تحتمل الشدة الى رواية فيحتاج الى دليل اقوى من القياس واما ما اشتهر
من ان ثبوت حد الشرب الخمر بالقياس حيث قال علي رضي الله عنه حين تشاور
الصحابة فيه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه
حد الافتراء فجوابه محمول على الاستماع وعلى انه بيان وجه السموع او على انه يجمع
عليه وهذا بيان سنده كيف والافضاء بهذه المراتب في غاية البعد فليس في
معنى الخلوة ومقدمات الزنا وصور الاندراء اقرب منه بكثير   بالنص هو
قوله عليه والفضل ربوا   والاجماع فان من باع عبدا بجارية بشرط ان يسلم
المشتري اليه ثوبا لا يقابله شيء من العوض لا يجوز اجماعا   ووجدنا في السنة
شبهة الفضل فيه بحث وهو ان الدليل المذكور معارض بان حقيقة الفضل
لما لم يحرم عند وجود احد الوصفين فلان لا يحرم شبهته بالطريق الاولى ويمكن
ان يجاب بان ما ذكرتم يدل على الحل وما ذكرنا على الحرمة والترجيح للمحرم احتياطا
كما تقرر عندهم   لكنه يثبت بصنع العباد فاعتبر فيه بحث لان بيع المصنوع
من الذهب والفضة يجوز بغير المصنوع مع وجود الفضل الثابت بصنع العباد
احد الجنسين شبهة العلة حسن القول بثبوت حرمة شبهة الفضل بشبهة العلة
فوجد بتوزيع اجزاء العلة على اجزاء المعلول وهذا التوزيع باطل بالاتفاق
والجواب انا لا نسلم ذلك فان التوزيع هو ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة
الفضل وليس كذلك فان النسيئة ليست بعضا لحرمة الفضل وثبوت حرمة النسيئة
باحد الوصفين انما هو باعتبار ان احد الوصفين علة تامة لا باعتبار التوزيع
والحق في مسئلة اثبات العلة آه اعترض عليه بان مراد المص بقوله ان ثبت
عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل ان يكون مؤثرا في العلة بالمعنى الذي فيما سبق
وهو اعتبار الشارع نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه لا ان لا يخلو عن احد الامرين
وهو كونه مؤثرا او ملائما كما زعم الشارح وقد يجاب بان مراد الشارح تقرير كلام
المص على وجه يتناول مذهبي الحنفية والشافعية وتخصيص كلامه بمذهب الحنفية
عدم دليل التخصيص مع لا حاجة اليه   اطلاق الاستحسان في دخول الحمام اي من غير
تعيين الاجرة وتقدير مدة اللبث فان القياس يأبى جوازه بكون مقدار الانتفاع

مجهولا ولانه عقد اجارة لاستهلاك العين وهي الماء الحارة والبارد والاجارة
شرعت للانتفاع بالمنافع التي هي اعراض لكن جوزناه استحسانا للتعامل بالاجماع
لقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون الحديث وصح انه عليه السلام دخل بيت الحمام
يزيل الدرن ويذكر النار والجهالة اذا لم يكن مفضية الى النزاع لا يفسد العقد
والاجارة تستهلك العين للمنافع يجوز كاستيجار الكروم للسكنى واكل الثمار
وشرب الماء من يد السقا اي من غير تقدير الماء وعوضه   من نجوم الكتابة
جمع نجم وهي في الاصل للكوكب الطالع ثم نقلوها الى الوقت لانهم يعرفون الاوقات
بطلوع النجوم ومنه قول الشافعي رضي الله عنه اقل التاجيل نجمان اي شهران
ثم سمي به الوظيفة التي تؤدى في الوقت المضروب وفي حديث عثمان رضي الله عنه حط من مكاتبه
لم اول نجم حل عليه اي اول وظيفة من وظايف بدل الكتابة   واما من جهة المعنى معطوف
على ما قبله بحسب المعنى كانه قال والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع
اما من جهة اللفظ فلانه اصطلاح واما من جهة المعنى آه   هو العدول لشيء فيكما
الى قياس اقوى منه بحث لانه غير منعكس لخروج الاستحسان الذي هو عدول لشيء فيكما
الى الكتاب كقول من قال مالي صدقة فان القياس لزوم التصدق بكل ماله ولكن
استحسن تخصيصه بمال الزكوة لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اذ لم يرد سوى مال
الزكوة والى السنة كالعدول لشيء القياس في الاكل ناسيا الى السنة وهي قوله عليه
السلام اطعمك وسقاك والعدول عنه في الاجارة حتى ترك تقدير الماء والسكون
في الحمام وغير ذلك وايضا يخرج منه الاستحسان المتروك بالقياس فان قلت كلامه
اراد تعريف الاستحسان الاصولي الغالب قلت على خلاف الظاهر على ان الاستحسان
الاصولي نفي القياس الخفي كما سيأتي لا العدول عنه الا انه يحمل على المساهلة
ويدخل فيه التخصيص والنسخ اي يلزم عليه ان يكون العدول من العموم الى الخصوص
ومن المنسوخ الى الناسخ استحسانا وليس كذلك وكذا يرد عليه العدول عن النص
الى المفسر وعن النص الراجح الى المرجوح استحسانا وقد يقال مراده العدول عن مثل
ما حكم به بالاجتهاد الى خلافه بالاجتهاد فلا يدخل فيه النسخ على ما عرف من ان
النسخ بالاجتهاد والاجتهادي غير جائز ولا يخفى ان يخصص لا يستفاد من التعريف

التعريف   وهو في حكم الطاهر قبل الطاهر بالحكم لان المناظر ظهور
الوجه الاستحسان لا بثبوته عن القياس فيما دونا قالوا يعني فلا يلزم في مثله
ان يكون الاستحسان قياسا وبالعكس واورد على هذه التفاسير ارادته ما عدا
التفسير التفسير الاول   واجيب بانه آه فان قلت لا يصدق على وجه الاستحسان
اقوى وقد اجد في هذه التفاسير كونه اقوى وجها من القياس قلت وجه
الاستحسان اقوى من نفس القياس وان كان القياس المعنى الآخر المضموم اليه اقوى
او قياسا خفيا لو قال او ضرورة لكان احسن واشمل لان الاستحسان اربعة
اقسام كما ذكره المصنف   المص كالسلم يعني ان القياس يأبى جواز السلم لانعدام
المعقود عليه الا انه ترك بالاثر وهو قول الراوي ورخص في السلم فان قيل
هذا تخصيص العام بالاثر وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك قلنا سلمنا
كونه تخصيصا لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا
الاثر   المص والاجارة يعني ان القياس يأبى جواز الاجارة لان المعقود
عليه وهو المنفعة معدوم في الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجوده
لان المعاوضات لا تحتمل الاضافة كالبيع والنكاح الا انا تركناه بالاثر وهو قوله
عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه فان الامر باعطاء الاجر دليل
على صحة العقد   وبقاء الصوم في النسيان يعني ان الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم
في القياس لان الشيء لا يبقى مع وجود منافيه الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه
السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك   المص واما بالاجماع كالاستصناع
اي فيما فيه للناس تعامل مثل ان يعقد مع انسان على ان يصنع له خفا وسمى صفته
ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز والقياس
يأبى جوازه لانه بيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز
بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة او ثبوته في الذمة كما في السلم فاما مع العدم من
كل وجه فلا يتصور العقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامم من غير
نكير   المص كطهارة الحياض والابار يعني ان القياس يأبى طهارة هذه الاشياء
بعد تنجسها الا انه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليتطهر وكذا الماء الداخل

في الحوض او الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس و الدلو يتنجس ايضا بملاقاة
الماء فلا يزال يعود نجسا الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة
الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر في سقوط الخطاب   الصحيح يقارب الاثر
رد على صاحب الكشف حيث اورد اولا ان تقسيم القياس والاستحسان الى قسمين غير صحيح
لوجود قسم آخر لكل منهما غير القسمين اما في القياس فالقياس الخالي عن معارضة
الاستحسان خارج عنهما واما في الاستحسان فالاستحسان الثابت بالنص والاجماع والضرورة
خارج ثم اجاب بان هذا التقسيم باعتبار التقابل فكان معناه وكل واحد منهما في مقابلة
الآخر على قسمين فاشار الشارح الى انه لا حاجة الى هذا التكلف لان الصحيح يقارب
الاثر اي قوة الاثر لانه اذا صح قوي اثره والضعيف يقارب الخفي لانه اذا
ضعف بمقابلة الآخر فسد فيكون القوة في معنى الصحيح مستقابل الخفي والجلي ويكون
الخفي في معنى الضعيف مقابل القوة فيتحقق بهذا الاعتبار تقابل القسمين
في كل من الاستحسان والقياس .   والمراد بظهور الصحيح جواب عما يقال يلزم ان يكون
احد قسمي القياس استحسانا لخفاء اثره واحد نوعي الاستحسان قياسا لظهور اثره
وظاهر كلام فخر الاسلام آه حيث قال الاستحسان عندنا احد القياس لكنه يسمى استحسانا اشارة
الى انه الوجه الاولى في العمل وان العمل بالآخر جائز ورده شمس الائمة في اصوله بان
اللفظ المذكور في عامة الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز
العمل به وربما قيل الا ان استقبح ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه
يكون كفرا فعرفنا ان القياس متروك في معارض الاستحسان اصلا واجاب عنه صاحب
الكشف بتأويل كلام فخر الاسلام بان معنى قوله انه الوجه الاول في العمل انه هو الوجه
المأخوذ به دون غيره ومعنى قوله ان العمل بالآخر جائز عند سلامته عن معارضة
الاستحسان الذي هو اقوى منه وايد هذا التوجيه بتصريح فخر الاسلام بعده بأبسط
بما يوافق كلام شمس الائمة والى هذا اشار الشارح بقوله وظاهر كلام فخر الاسلام
نجس لا يطهر بالذكوة وان ذكر في الهداية مطهره   وما يؤكل وهو نجس كالخنزير
نوقش فيه بان السبع لا يؤكل شيء منه وان اراد انه يؤكل عن غيره فالجلد كذلك وانت
خبير بان المتبادر من الجلد ما من شانه ان يدبغ فيخرج جلد الطيور وانه لا يؤكل

لا يؤكل عادة   جاف لا رطوبة فيه وهو طاهر من الميت فمن الحي اولى وفيه نظر قيل يمكن
ان يقال هذا النظر غير وارد لان ظهور الصحيح وخفائه انما هو بالنسبة الى ظهور
الفاسد وخفائه لا بالنسبة الى ما يقابله من القياس ولا خفاء في ظهور امر القياس بناء
على المناسبة بين الركوع والسجود في اشتمالهما على التعظيم وفي خفاء امر الاستحسان
بناء على ان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه لان امر المناسبة جلي
بالنسبة الى اقتضاء الامر بالشيء حسنه لذاته على ان النظر لو تم ففي اندفاعه عما قال
من الاقرب نوع خفاء وانت خبير بان مبنى النظر هو ان الاستحسان ههنا قياس خفي
يقابله القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام لا على ان ظهور الصحيح وخفائه بالنسبة
الى ما يقابله من القياس فلا يندفع النظر بما قيل ثم لا يخفى ان خصوصية القياس الذي اعتبر
في القياس على ما ذكره من الاقرب اجلى من الذي اعتبر في الاستحسان كما لا يخفى على المنصف
ولهذا لا يلزم بالنذر وانما المقصود هو التواضع اعترض عليه بانا لا نسلم ان السجود
لا يلزم بالنذر سلمنا ذلك لكن الكلام في سجود التلاوة وهو مما يلزم بالنذر صرح
به في الفصول وايضا لا نسلم ان المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع بالسجود
الذي هو غاية التواضع والتذلل والجواب عن الاول ان الروايات ناطقة به على قول
ابي حنيفة رضي الله عنه فلا يدفع بمنعه وقوله الكلام في سجود التلاوة وهو مما يلزم
بالنذر قلنا بعد التسليم ليس المنظور اليه في هذا الباب القول المقيد بل المطلق
من حيث هو بنظر فيه ان وجب بالنذر يستدل به على ان الواجب منه عبادة مقصودة
بنفسها كمطلق الصلوة والصوم مما وجبا بالنذر يستدل به على ان صلوة الفجر
وصوم رمضان عبادة مقصودة بنفسها وان لم يجب بالنذر كمطلق الطهارة يستدل
به على ان الطهارة الواجبة للصلوة غير مقصودة لذاتها وههنا مطلق السجود
لما لم يجب بالنذر ثبت ان السجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا لنفسه وهو المط
والجواب عن الثاني ان النصوص المذكورة في مواضع السجدة نحو قوله تعالى وهم
لا يستكبرون عن عبادته فان استكبروا فالذين عند ربك تدل على ان المقصود
المخالفة باظهار التواضع   وكما لا يثبت الركوع خارج الصلوة وهذا هو الاظهر
وعن بعض المشايخ انه اذا تلاها في غير الصلوة وركع يجوز قياسا لان الركوع و

في الحوض او الذي يجمع من البئر تنجس بملاقاة النجس والدلو تنجس ايضا بملاقاة
الماء فلا يزال يعود نجسا الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة
الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر في سقوط الخطاب الصحيح يقارب الاثر
رد على صاحب الكشف حيث اورد اولا ان تقسيم القياس والاستحسان الى قسمين غير صحيح
لوجود قسم اخر لكل منهما غير القسمين اما في القياس فالقياس الخالي عن معارضة
الاستحسان خارج عنهما واما في الاستحسان فالاستحسان الثابت بالنص والاجماع والضرورة
خارج ثم اجاب بان هذا التقسيم باعتبار التقابل فكان معناه كل واحد منهما في مقابلة
الاخر على وجهين نما شار الشارح الى انه لا حاجة الى هذا التكلف لان الصحيح يقارب
الاثر اي قوة الاثر لانه اذا صح قوي اثره والضعيف يقارب الفساد لانه اذا
ضعف بمقابلة الاثر فسد فيكون القوة في معنى الصحة مقابل الفساد الخفي ويكون
الفساد في معنى الضعف مقابل القوة فيتحقق بهذا الاعتبار تقابل القسمين
في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة جواب عما يقال يلزم ان يكون
احد قسمي القياس استحسانا لخفاء اثره واحد نوعي الاستحسان قياسا لظهور اثره
وظاهر كلام فخر الاسلام اه حيث قال الاستحسان عندنا احد القياسين لكنه يسمى استحسانا اشارة
الى انه الوجه الاولى في العمل وان العمل بالاخر جائز وذكر شمس الائمة في اصوله بان
اللفظ المذكور في عامة الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز
العمل به وربما قيل الا اني استقبح ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه
يكون كفرا فعرفنا ان القياس متروك في معرض الاستحسان اصلا واجاب عنه صاحب
الكشف بتاويل كلام فخر الاسلام بان معنى قوله انه الوجه الاول في العمل انه هو الوجه
الماخوذ به دون غيره ومعنى قوله ان العمل بالاخر جائز عند سلامته عن معارضة
الاستحسان الذي هو اقوى منه وايد هذا التوجيه بتصحيح فخر الاسلام بعده باسقاط
بما يوافق كلام شمس الائمة والى هذا اشار الشارح بقوله وظاهر كلام فخر الاسلام
نجس لا يطهر بالذكوة وان ذكر في الهداية تطهره وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم
نوقش فيه بان السبع لا يؤكل شيء منه وان اراد انه يؤكل من غيره فالجلد كذلك ولئن
قيل بان المتبادر من الجلد ما من شانه ان يدبغ فيخرج جلد الطيور فانه لا يؤكل

لا يؤكل عادة جاف لا رطوبة فيه وهو طاهر من الميت فمن الحي اولى وفيه نظر قيل يمكن
ان يقال هذا النظر غير وارد لان ظهور الصحة وخفاءها انما هو بالنسبة الى ظهور
الفساد وخفائه لا بالنسبة الى ما يقابله من القياس ولا خفاء في ظهور امر القياس بناء
على المناسبة بين الركوع والسجود في اشتمالهما على التعظيم وفي خفاء امر الاستحسان
بناء على ان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بالعينه لان امر المناسبة جلي
بالنسبة الى اقتضاء الامر بالشيء حسنه لذاته على ان النظر لو تم ففي اندفاعه بما قال
من الاقرب نوع خفاء واخص خبير بان مبنى النظر هو ان الاستحسان ههنا قياس خفي
يقابله القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام لا على ان ظهور الصحة وخفاءها بالنسبة
الى ما يقابله من القياس فلا يندفع النظر بما قيل ثم لا يخفى ان خصوصية القياس الذي اعتبر
في القياس على ما ذكره من الاقرب اجلى من الذي اعتبر في الاستحسان كما لا يخفى على المنصف
ولهذا لا يلزم بالنذر وانما المقصود هو التواضع اعترض عليه بانا لا نم ان السجود
لا يلزم بالنذر سلمنا ذلك لكن الكلام في سجود التلاوة وهو مما يلزم بالنذر وصرح
به في الفصول وايضا لا نم ان المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع بالسجود
الذي هو غاية التواضع والتذلل والجواب عن الاول ان الرواية ناطقة به على قول
ابي حنيفة رضي الله عنه فلا يرد منعه وقوله الكلام في سجود التلاوة وهو مما يلزم
بالنذر قلنا بعد التسليم ليس المنظور اليه في هذا الباب القول المقيد بل المطلق
من حيث هو بنظر فيه ان وجب بالنذر يستدل به على ان الواجب منه عبادة مقصودة
بنفسها كمطلق الصلوة والصوم مما وجبا بالنذر يستدل به على ان صلوة الفجر
وصوم رمضان عبادة مقصودة بنفسها وان لم يجب بالنذر كمطلق الطهارة يستدل
به على ان الطهارة الواجبة للصلوة غير مقصودة لذاتها وههنا مطلق السجود
لما لم يجب بالنذر ثبت ان السجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا لنفسه وهو المطلوب
والجواب عن الثاني ان النصوص المذكورة في مواضع السجدة نحو قوله تعالى وهم
لا يستكبرون عن عبادته فان استكبروا فالذين عند ربك تدل على ان المقصود
المخالفة باظهار التواضع وكما لا يثبت الركوع خارج الصلوة وهذا هو الاظهر
وعن بعض المشايخ انه اذا تلاها في غير الصلوة وركع يجوز قياسا لان الركوع و

والسجود ينقادبان ينوب احدهما عن الآخر ولا يجزى استحسانا لان الركوع خارج
الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة   مناديه بالركوع اختلف فى انه ركوع
الصلوة او ركوع على حدة والاكثرون على الاول ثم ان شمس الائمة ذكر فى المبسوط
ان كانت السجدة فى وسط السورة ينبغى ان يسجد بها ثم يقوم ويقرأ ما بقى ثم
يركع وان ركع فى موضع السجدة اجزأ وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن
السجدة نواها او لم ينوها وفى المنية ترك سجدة التلاوة عن موضعها يجب سجدة
السهو لانه اخر واجبا يجبه وصلم   فانها مقصودة بنفسها كالركوع آه يعنى ان
ركوع الصلوة وسجودها مأمور بهما على سبيل الجمع كما نطق به النص فالقول بالنيابة
مخل بالجمع المأمور به بخلاف سجود التلاوة مع ركوع الصلوة فانا لم نؤمر بالجمع
بينهما فلم تخل النيابة   وبالتقسيم العقلى آه قال سراج الدين الهندى فى شرح المغنى
بعد ان نقل هذا الكلام من المص وهذا كلام غير ظاهر اما اولا فلانه لا ينطبق على
اكثر هذه الاقسام حد الاستحسان وشرط التقسيم ان يكون مورد القسمة مشتركا
بالحقيقة بين جميع الاقسام وكان الشارح اشار الى جوابه بقوله وتسمية الاستحسان
آه واما ثانيا فلان هذا ليس بامر عقلى حتى يعتبر الاقسام التى يتأتى فى العقل
بل هذا امر شرعى لا تقسيم الا ما اعتبر الشرع ولهذا شرطنا دلالة تأثير الملايم واكثر
هذه الاقسام لم يعتبر شرعا فلا معنى لايراده ولهذا عن فى ايراده فغاثره واندرج
على الحصر الاستقرائى وهو كاف فى مثل هذا الموضع   الا انه مشكل بما ذكره فحق
الكلام آه فيل المقال باعتبار نوع المستحسن لا مطلقا وكذا ضعف الاثر وقوته
بالنسبة الى زعم وحولا استحسان لا الى القياس الجلى فى زعم المستحسن ظاهر الصحة ضعيف
الاثر والخفى فى زعم خفى الصحة قوى الاثر فلا يخالف بين الكلامين وهذا انما يتم
ان لم يجتمع الخفاء مع الضعف بحسب الزعم والا فهو متعين على ما ذكره المص قياسا على
ما ذكره فحق الكلام فلا يتحد الكلامان وقد يقال ما ذكره فحق الكلام باعتبار غالب
الامر   وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام آه اما الاول فلانه اشتبه الصحة
الباطنة بناء على قضية كلية حيث قال بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد
ذلك الحكم واما الثانى فلانه اعتبر فى التعارض قوة الاثر والصحة الباطنة

الباطنة   والثانى لا يقبل التعدية الكهم الا دلالة اذا تساويا فى جميع المعانى
المؤثرة   فلا يتعدى الى الوارث سواء اختلف وارث البايع مع المشترى
او وارث المشترى مع البايع او اختلف الوارثان بعد موت المتعاقدين ففى
كل صورة القول قول المشترى او وارثه وفيه خلاف محمد رحمه الله لان المصير الى التحالف
باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر فيحلف كل واحد منهما وهذا المعنى
يتحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة وهلاكها ولهما ان العقد لا يختلف
باختلاف الثمن ولذا يملك الوكيل بالبيع بالالف البيع بالالفين فلا يكون الاختلاف
فى الثمن اختلافا فى العقد   ولا الى حال هلاك السلعة سواء هلك كلا او لم يهلك
فهو ايضا يفيد التقييد وفيه بحث اما اولا فلان المطلق لا يحمل على المقيد الا
عند تعذر التوفيق واما ثانيا فلانا فقضا المراد قيام السلعة بعينها ثم ومع
جواز قيام القيمة مقامها مسلم لكنه لا يتم الجواب فالصواب ان يقال ان النص مطلقا
كان او مقيدا ورد فى المتبايعين والوارثان ليسا بمتبايعين والحاقهما انما يكون
بطريق التعدية وهى انما يكون فى معقول المعنى ولم يوجد فيما نحن فيه واعترض
بجواز الالحاق بالدلالة واجيب بانها يقتضى المماثلة فى المناط وهى ممنوعة   فان الخروج
هو الانتقال آه ولذلك استبد بالظهور على الخروج من السبيلين لان موضع الظهور
فى السبيلين ليس بمحل النجاسة فبالظهور يعلم انه قد انتقل من محله فيتحقق الخروج لوجود
حده واما فى غير السبيلين فلا يعلم الخروج بمجرد الظهور لان تحت كل جلدة رطوبة
فاذا انقشرت الجلدة ظهرت الرطوبة غير منتقلة عن مكانها فلذلك لم يستبد بالظهور
على الخروج وفيه فلا يتحقق الطهارة ما لم يوجد السيلان الذى هو محقق للخروج ولذلك
لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب
وفيه بحث ذكره المص وشرح الوقاية وهو انه لا يتميز عما اذا غرزت ابرة فارتقى
الدم على رأس الجرح لكنه لم يسل الجرح فان الخروج هناك محسوس ومع ذلك لا ينقض
عندنا   بمعنى ان الوصف آه توضيحه ان المراد بالوصف المسح وبالمعنى اللغوى الاصابة
وبالمعنى الآخر المدلول عليه بواسطة المعنى اللغوى كون المسح تطهيرا حكميا غير
معقول المعنى وبالحكم الذى هو اثر المعنى الاول المدلول عليه بالواسطة نوع تخفيف

عدم كون التثليث سنة وقال في شرحه ان هذا التوجيه لا يسلم على القول بتخصيص العلة
يمكن ان يجاب عنه وان ذكره المص ايضا بان العلة هي الوصف مع عدم المانع فلا يكون
من قبيل تخصيص العلة وهو من قبيل منع تخلف الحكم عن العلة لان عدم تخلف الحكم عن العلة
قد يكون لعدم العلة ايضا والجواب ان التمثيل آه قيل هذا الجواب ضعيف لان مثل
هذا التمثيل من شمس الائمة فخر الاسلام انما يتاتى اذا نص عليها التمثيل بغير المحتاج فيه الى مثل
هذا الاعتذار فالحق في الجواب عن اعتراض المص ان يقال الحكم الذي هو عدم منافاة
للعصمة والعلة هي الاتلاف لاجل الضرورة وهي ابقاء المهجة وهي موجبة لعدم منافاة
للعصمة بناء على ما تقرر من ان ما يثبت بقدر الضرورة يتقدر بقدرها وقد ثبت
في الشرع اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم كما في حال المخمصة والحكم ثابت في الجمل الصائل
فيما سوى حال المخمصة فنوقض بمال الباغي فان العلة وهي حل الاتلاف لابقاء المهجة
موجودة مع تخلف الحكم وهو عدم منافاة للعصمة فانها غير باقية مع وجود حل
الاتلاف ولهذا لا يجب الضمان في مال الباغي فاجاب بمنع تخلف الحكم وهو عدم منافاة
للعصمة فانها غير باقية اي لا نم ان العصمة منتفية مع بقاء العلة وهو حل الاتلاف بل هي
باقية ووضع الضمان في المال المعصوم امر جائز كما صرح به فخر الاسلام حيث قال في
باب الترجيح في القسم الثاني ووضع الضمان في المعصوم امر جائز مثل المعادل يتلف
مال الباغي والحربي يتلف مال المسلم اما قولنا بتخصيص العلة الاختلاف في العلة
المستنبطة واما في المنصوصة فالمجوز في المستنبطة يجوز منها بلا خلاف ومن لم يجوز
في المستنبطة فاكثرهم على التجويز في المنصوصة ومنعه بعضهم واما قولنا بان عدم
المانع جزء فيه بحث وهو انهم جوزوا في شركة العبادة ربح ما لم يضمن لشابهة المضاربة
الجائزة فيها ذلك بالحديث ولم يجوزوا فيها ان يكون راس المال عروضا كما جوزوا في المضاربة
فالزمهم القول بتخصيص العلة فلا بد لمن يجوزه ان يبين المانع الذي يتخلف لاجله الحكم
بالطلاق المحلوف المطلق ضرب من الاوجه الاوديه وهي ثلثة لكنهم لما اخذوا آه كانه
اعتذار عن طرفهم فيما عد المص وحاصله انهم لما شرعوا في بيان الموانع ذكروهما
تتميما للتقسيم لانه بنوهما على التخصيص كذا في الكشف وقد يجاب هذا الجواب على
اختيار الشق الثاني واجاب الشيخ اكمل الدين رحمه الله في شرح البزدوي باختيار الشق

جامعة الملك سعود
عمادة شؤون المكتبات
قسم المخطوطات

الشق الثاني واجاب الشيخ اكمل الدين رحمه الله في شرح البزدوي باختيار الشق
الاول فقال المراد به العين في المال فان الحرج قائم ووجود العين به ممكن فيه فثبوته
بهذا الاعتبار فالاول اظهر وربما يعترض آه قيل هذا على تقدير تمامه انما يتم بمنع
لزوم المجازية للتخصيص ولا يجدي نفعا في اثبات المط وهو جواز تخصيص العلة قياسا
على الادلة اللفظية اذ لا بد فيه من بيان الجامع المفيد بالاشتراك من الاصل والفرع
ولم يوجد هنا وانت خبير بان الشارح ذكر جامعين في تقرير الدليل وقد يكشف
في الجواب عن الاعتراض بان مراد المص ان الاصل ان لا يخصص العام لكن اذا خصص
صار اللفظ مجازا عما سوى المخصوص فكان المراد منه ما سواه فلم يكن في الحقيقة تخصيص
عما هو المراد من اللفظ بل تخصيص لما يحتمله اللفظ من غير نظر الى الارادة ولا يمكن ان
يكون في العلة مثل هذا يجري على الاصل وهو عدم جواز التخصيص كيف والعلة يقتضي
انها اذا وجدت وجد الحكم والتخصيص ينافيه فالحاصل انه ليس في المقيس عليه تخصيص
لما هو المراد من اللفظ ولو كان في العلة تخصيص كان لما هو المراد من العلة في جعل
علة لا يكون علة احدهما ان القياس آه قيل شرط القياس ان لا يكون في الفرع نص
لان لا يعارضه ليل اقوى منه غاية الامر انه اذا عارضه ما هو اقوى منه رجح على القياس
لانه لا يلزم ان يكون ثمه قياس ولا تعليل بعلة حتى لا يجوز ان يقال تخلف الحكم عن العلة التي
علل القياس الحكم في الاصل بها بل الحق في التوجيه ان الاستحسان المتروك به القياس وهو
ما قوي اثره دل على ان ما زعم القايس انه علة ليس بعلة فتركه به من قبيل عدم الحكم لعدم
العلة لا من قبيل التخصيص وههنا نظر آه اجيب عنه بان هذا مبني على الغفلة عن
ان المانع كالعلة القوية يفسد العلة الضعيفة وبعدها واجيب ايضا بان معنى علية
الشيء لشيء ان يثبت الشيء الثاني بسبب ثبوت الشيء الاول فنفي العلية ينبغي ينبغي
عن الاستلزام فعدم الظن بعليته لم هي عليه الظن باستلزامه فاذا لم يستلزم علم ان ظنه
فاسد وليس ما ظنه علة علة كالاستنجاء هذا على مذهب الشافعي رحمه الله فانه لا بد
فيه من التثليث عنده واما عندنا فليس فيه عدد مسنون في كراهة التكرار لان
المسح مبني على التخفيف وفي التكرار تغليظ فلا يليق به كالمسح على الخف اجيب عنه
بانه انما كره التكرار في المسح لانه يوهن الخف للتلف واقتضاء المسح للتكرار في

حصل جموعه بكل واحد من هذه الكلمة . انما يقال ان وجد الثلث على التوالي فالحدث
انما يحصل بالاول وان وجد معا فلانم ان الحدث الحاصل واحد بالشخص بل الحدث الحاصل
بالحدها غير الحاصل بالآخر والاحداث واحدة بالنوع لكن يكفي للجميع وضوء واحد
وهذا بخلاف المعارضة هذا يشعر بان المعارضة في حكم الاصل بعد تمام الدليل صحيح
والمفهوم من اصول فخر الاسلام انها مفارقة وهي غير مقبولة عندهم قال صاحب الكشف واعلم
ان المعارضة في الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند الاصوليين وهو مختار الشيخ
لان المقصود منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة وعند بعضهم ان صح
السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع
لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا وهو
مفقود في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض
الدليل عليه وقال دليلك انما كان ينتهض على لو كان ما ذكرته مستقلا بالعلية وليس كذلك
لدلالة الدليل على انه لا بد من ادراج الوصف الذي ابدله في التعليل فهي ليست بمفارقة
ولهذا قبلوا هذه المعارضة ولم يقبلوا المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع
الى الممانعة نعم لو اشتبه قال الفاضل الشريف يتضح لك ان تأملت في عبارة التوضيح
انه لا حاجة الى ان يكون الفارق هو المانع بل يكفي مانع ما سواء كان هو الفارق ام لا
وكالتعليل مثل قول الشافعي رحمه الله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء
مع الرجال كالحدود وهو فاسد لان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة للاحكام
ولان عدم وصف لا ينافي وجود وصف آخر يثبت الحكم لا شيء وجه الدعوى واقام الحجة
كيلا يكون غصبا لمنصب المعلل فانه غير مسموع عند المحققين خلافا للامام ركن الدين العميدي
نعم قد يورد النقض الخ قيل اوردها السائل بعد تسليم انها مؤثرة فغير موجه لا يستحق
الجواب وان اوردها ما يقال اثرها استندا بهما فهما من الممانعة لا يتعلق بعض الاعتراض
فلا يسمع فلا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه لان جواب الفاسد وان كان صحيحا في نفسه
فهو من حيث انه جواب لما ينبغي ان لا يجاب ومن حيث انه يوهم نحو اثبات مطلوبه واشتغال
بما لا حاجة به اليه يكون فاسدا فينبطل حصر الاعتراض الخ وقد يجاب عنه بان مراده
بالمناقضة عند بيان الانحصار هي المناقضة المصطلحة عند اهل النظر لا الذي يسمى

يسمى نقضا فلا يبطل الحصر منهما وانت خبير بان منشأ الاعتراض تقييد المناقضة
في التوضيح بذكر السند مع ان كلامه فيه مسوق لشرح كلام التنقيح كما دل عليه
قوله فقوله واعلم الخ اما يكون بحسب الغلط الخ قيد به لان القادح في المدلول قادح
في الدليل في الحقيقة ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم وقيل لان الغلط يكفي لاعتراض صح
ولا يتوقف على كونه قدحا في الواقع وقيد القصد اشعار بانه لا بد للاعتراض
من ان يكون للقدح مقصودا للمعترض والا يكون مشاغبة لا مناظرة لما تخلف
الحكم عنه وللنقض صورة اخرى وهي استلزام الدليل للمحال كما صرح به في حواشي التلويح
والثاني وهو القدح اي بعد انتهاض المعلل لاقامة الدليل كما يدل عليه قوله من
غير تعرض للدليل اي دليل المعلل ولان المعلل قبل اقامة الدليل حاك ولا دخل في الحكاية
كما تقرر في موضعه وبعض هذه الاقسام مردود كالمعارضة الخالصة لاقامة علة
شيء آخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه لعدم الفائدة
وان كانت متعدية الى مختلف فيه يقبل عند اهل النظر لا عند الفقهاء كما سيجيء بعد
كان شاهدا عليه فكانه كان طاهرا اليك وكان وجها اليك كغسل الوجه غاية ما
في الباب ان الاكمال في غسل الوجه لا يتصور الا بالتثليث لان الفرض مستوعب الوجه وفي
المسح لا يستوعب الفرض الرأس فيوجد اكمال الفرض في مسح الرأس كله مرة لان في
مسح الرأس كله يوجد مسح ربعه ثلثا بل اربعا لا يجب المضي فيها اذا فسدت حتى اذا شرع
في صلوة النفل بانية ناسيا انه في درجة ثم يذكره في خلال الصلوة لا يجب القضاء عند
الشافعي وغيره وان بالمعنى اي ما قرره المصنف بقوله اشتم ان كل عبادة الخ لا يدل على الحكم
بظاهره بل لا بد من تقريبا المقدمة في بيان الملازمة وبطلان اللازم على ما نقله
الشارح كما يرى بعض المخالفة الخ من جعل المخالفة ان فخر الاسلام جعل العكس نوعين
رد الشيء على سننه الاول ورد الشيء على خلاف سننه والحقها بالمعارضة التي فيها المناقضة
والشارح جعله نوعا واحدا وهو ما دل على حكم آخر يلزم منه نقيض الحكم بعينه ان يحمل المعلول
علة والعلة معلولا كما سيجيء شانه في التوضيح معارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة
لابطال دليل المعلل ويقابل العكس اي يقابل القلب العكس لان القلب يذكر لابطال
دليل المعلل والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل دون السائل فكان في مقابلته

فليس من باب المعارضة لان اول نوعيه على ما ذكر في هذا الكتاب من صحيح العلة
والنوع الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع القلب فلا يكون من هذا الباب في
التحقيق لما لم تستعمل في مقابلة القلب لما قلنا من ان القلب للابطال والعكس للتصحيح
ولذلك لم يكن من هذا الباب اي لانتفاء المناقضة من الحكمين لم يكن هذا النوع من
باب المعارضة الحقيقية وان كانت معارضة صورة وايراده في هذا الباب باعتبار
الصورة ولهذا كانت معارضة فاسدة نظرا الى ان الزيادة اه اشارة الى توجيه
كلام فخر الاسلام بما يندفع به المنظر كانه يريد ان احد وجهي القلب تارة في المعارضة التي
فيها مناقضة وتارة في المعارضة الخالصة وايضا جعل احد الانواع الخمسة للقسم
الثاني من قسمي العكس مع انه يبطل الدليل ايضا فليس معارضة محضا وربما يقال اه
اشارة الى معارضة الخصم ثانيا وفيها ايماء الى ضعفها لان قوله عليه السلام الولد للفراش
وللعاهر الحجر يكذبه فان الثاني عاهر حقيقة وان كان ذا فراش صورة ولان الزوج في
الفاسد مع حرمته ليس مثل الصحيح مع عيبه فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح اذ
الشيء لا ينسخ الا بما هو فوقه او مثله وبعد ما صار النسب ثابتا لا يمكن اثباته لغيره بوجه ما
لان النسب يثبت من الشخصين كما في دعوى المتزوجين ولد جارية مشتركة
معا والاثنين بسبب الملك فانما يثبت منهما في حق ميراثهما ويرثانه لا ابا لشركة في نسب الاب
الحقيقي احدهما بل لعدم الاولوية اضيف اليهما في حق الاحكام ولذا لو ظهر رجحان
احدهما بوجه يعين منه وهي قلب ايضا قال الامام الرازي في المحصول لا يلزم الفقيه
المعلل بهذا القلب وان صرح بحاجة علته لانه له ان يقول اردت بالعلة المعرف والتعريف
من الطرفين جائز كما انا نعرف الدخان وليس بشيء لان المعرفة او التأثير شرط صحة
العلة فلا يكفي التعريف مع انه من الطرفين في مناظرة واحدة دور وجب سبق المعرف
نعم اذا لم يصرح بالعلية له ان يقول غرضي الاستدلال على ما صرح به عبارة المصنف بعينه
قوله فيما سبق ويسمى هذا مما نعم مع قوله بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف ليس بعلة
فهذه معارضة في المقدمة المعلل اذا كان الحكم حكما او وصفا مثلا اذا عللنا في الجص بانه
مكيل جنس فيجري فيه الربو كالحنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت الحنطة مكيلا لانه يجري
فيها الربوا لان كونه مكيلا جنسه بالقاسم لا يريد بالمخلص الجواب لان ترك التعليل الى

الى الاستدلال بعد القلب انتقال فاسد وبهذا يندفع اه اي بما ذكرنا من ان مقصود
المعترض ابطال علية وصف المعلل يندفع ما ذكروا اعتراضا عليه بان الكلام في المعارضة
الخالصة واذا كان المقصود ابطال علية وصف المعلل لم يكن من المعارضة الخالصة
بل مما فيه معنى المناقضة واجيب بانه انما يلزم ان يكون مما فيه معنى المناقضة ان لو كان
المعارضة بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وههنا ليس كذلك بل بدليل اخر فيفقد
في الفرع كالتمثيل وفيه نظر لان عدم اه الجواب عنه ان مدعى اهل النظر لزوم البطلان
للعدم لا عدم المنافاة ويحصل ما يسلك الفقهاء نفي الملازمة بين صحة علية احد الوصفين
ومنع علية الاخر والنظر انما يقتضي جواز منع احدهما على تقدير صحة الاخر لا وجوب منعه
فلا يقدح فيما ذكروا من التمسك فليتأمل يتوهم باختصاص القول انما قال يتوهم لانه لا يلزم
من الجاء القول بموجب العلة اهل الطرد الى القول بالتأثير اختصاصه بالعلل الطردية غاية
ما في الباب ان القول بالموجب اثره في العلل الطردية اجلى من العلل
المؤثرة وفي العلل المؤثرة امر اخفى كما اذا قال في السرقة اه العلل
ههنا هو انه فعل جناية فانه يعلل وجوب الضمان مع القطع بما ذكروا والخصم هو الحنفية
وما يتوهم انه ما حد الخصم هو كون السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل و
حاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر يقتضي وجوب الضمان لكن المأخذ عندنا سقوط الضمان
انه اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان وقوله
بلا اعتقاد اباحة احتراز عن اخذ الحربي مال المسلم فانه لا يوجب الضمان لان الحربي
يعتقد اباحته وقوله ولا تأويل احتراز عن اخذ الباغي مال العادل فانه يأخذه بتأويل فيعتبر
في اسقاط الضمان عند وجود المنعة واعلم انه هل يجب على السائل بعد رد المأخذ
الذي ذكره بيان مأخذه فقيل يجب وقيل لا والثاني اصح والتفصيل في الكشف ثم لا يخفى
انه فيه بحث اذ لو تم كلام المعلل هكذا المرافق غاية فلا يدخل تحت المغيا قياسا على
الليل يصير من قبيل القياس لقى الكلام في كون العلة طردية فقيل في توجيهها كونها غاية
ليست بمؤثرة في عدم دخولها في المغيا الذي ذكروا بل فيها تفصيل فان الغاية التي
لولاها لجاوزها حكم المغيا توجب دخولها والتي لولاها لم يجاوزها توجب مد الحكم اليها
واسقاطها وهي التي اعتبرها الشرع مخصصة لعدم الدخول فضادت العلة من حيث

هي علة طردية ولا شك ان هذا من القسم الثالث وهو ان سلك المعلل بعض المقدمات شهرته
وفيه نظر اذ لو اعتبر مطلق الغاية فلا تأثير ولا اطراد وان اعتبر الغاية المخصوصة اعني التي لحد
الحكم فلازم عدم التأثير لا يخص القياس فقيل عليه مبنى هذه الاعتراضات على العلة والحكم الثابت ٧٠
والادلة منحصرة في الاركان الاربعة ولا علة مثبتة للحكم ولا حكم ثابت بها الا في القياس
لان الحكم في الكتاب والسنة والاجماع ثابت بها لا بالعلة فظهر بما ذكرناه من المسئلتين الاولى
من الوجه الثاني والحاصل ان المص مثل للوجه الاول بمثالين وللثالث بمثال ولم يمثل للوجه
الثاني اصلا فلو مثل لاحدهما الاول وذكر بدله ما يصلح مثالا للثاني وهو مسئلة ضمان
السرقة ليستوعب امثلة الاقسام لكان اولى لانه لا يناسب المقام لانه نفي قولا بموجب
العلة والكلام فيه وقد يقال قد خص المص القول بالموجب على تقدير ان لا يعتبر قوله ركن في
الوصف فيبني تثليثه الى قوله يسن تكراره وح فيسئل المعترض المنع لا القول بموجب
العلة على ما ذكره وهذا ايضا منع وتوجيهه لا نم ان ركنية المسح علة لسنية التكرار
فان العلة لا يثبت حكما ومغيره والتكرار يفضي الى الغسل وهو يعتبر كالمسح الى امر اخر
وهي منع ثبوت الوصف في الاصل هذا القسم لم يذكره المص فكان زمان الشارح اعترض
عليه وقد يجاب عنه بان الاعتراض انما يرد على تقدير توجيه المعلل كلام واذا لم يكن الوصف
في الاصل لم يصح التعليل فضلا عن القياس فلم يكن كلام في التعليل موجها ليتوجه الاعتراض
على علية الطردية بخلاف منع وجوده في الفرع وانت خبير بانه يكفي في التعليل ظن وجود
العلة في الاصل فيقبل المنع كما مر في العلة المؤثرة فظهر فساد ما قيل ردا لما قيل ان
ايراد هذا المثال هاهنا غير مناسب لانه من امثلة القسم الرابع لا الثاني فصول ان اراد
المحاذ في مطلقا هذا القسم لم يذكر في كلام المص صريحا وكانه اكتفى عن ذكره لظهور فساده
بما ذكره في ابطال المخصوصين واجيب بان شرط القياس التماثل وقد يجاب بانه يكفي فيه
التماثل في مطلق الحرمة وفيه منع وانت خبير بانه قد يقرر الكلام بوجه يندفع عنه الاعتراض
وهو ان الشافعي قاس بقاء النكاح الى تمام العدة بعد الارتداد قياسا ذا بانه تعالى على بقائه بعد
الطلاق باي جامع زعم فان الكلام في الطردي فقلنا الارتداد عهد منافيا لحقوق العصمة
التي منها النكاح ابتداء وبقاء فلن تكون مقارنا لها فعم انا لا نم من ثبت المنافاة من
نفس العلة كما في تعليق الفرقة باسلام احد الزوجين او حادثها وهي الارتداد المقارن فتامل

فتامل وصوم غير رمضان الظاهر يقول الصوم بدون ان يقيل بغير رمضان لان
مطلق الصوم هو الذي ينقسم الى الفرض والنفل ولذا ان نقول المضاف محذوف اي غير
صوم رمضان وهو لفظ غير بدل من صوم والمراد به الصوم المطلق او يصدق
على المطلق انه غير المقيد المطعوم شيء ذو خطر فاصله ان تعليل الشافعي رحمه الله رد
تحريم الربوا بالطعم اعتبارا بالنكاح فاسد في الوضع وتقريره ظ والقياس على
النكاح مع الفارق لان النكاح يرد على الحرية والحرية تنبئ عن الخلوص وهو يمنع
ورود الملك فالحاصل منه التحريم يثبت الحل بعارض الحاجة الى بقاء الجنس وما يثبت معارضا
يجوز توقفه على شرائط ففيه من مخالفة الاصل قوله وجوب استوائهما في اشتراط النية وان
افترقا في الغسل والمسح وعدد الاعضاء ونحوها فعل اختياري مسبوق بالقصد يمكن ان
يجاب عنه بان الاختيارية يقتضي المسبوقية بالقصد نفس الفعل لا بقصد التوسل به الى غيره
وفيه النزاع هلهم عن الغسل ان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث كسرايته الى سائر
الاعضاء الا ان الحكم انتقل الى المسح لضرب من الحرج فان غسل الرأس في كل يوم خمس
مرات خصوصا في ايام الشتاء لمن كان له شعر كثير مع ما فيه من افساد الثياب والعمائم و
القلانس حرج عظيم معناه فما ذهب لم يمكن ان يقال التأهب للدخول انما يقتضي وجود
المصحح لا النية عند التاهب حتى لو كان التاهب حاصلا قبل الامر كان كافيا وليس الشغل
فيما يقصد لذاته لا فيما يقصد لغيره وانما المقصود حصول الطهارة وهذا الوصف يحصل
بدون النية حتى ان من توضأ للنفل صلى به الفرائض ومن توضأ للفرض صلى به النفل
لبقاء صفة الطهارة اذ لو احتاجت الصلوة الى وصف القربة لم يجز الصلوة في هاتين
الصورتين لان حكم القربة قد انتهى بفراغه عن الوصف او بفراغه عن الصلوة التي قصدها
في حالة الوضوء وانما الباقي وصف الطهارة لا غير ولهذا جاز بالاجماع عرفنا انه متعلق
بوصف التطهير لا بوصف القربة كذا في الكشف وفيه بحث اذ الوضوء المنوي بعد كونه
عبادة وقربة لا يزول عنه وصف القربة ولو بعد الانقضاء مثل السجدة المستجمعة لشرائطها
لا يزول عنها وصف القربة بعد انقضائها غايته انه ما نوى الوضوء لصلوة اخرى ولا يجب
ذلك اذ الحدث مقدر في اية الوضوء على ما مر بمعنى تقدير وانتم محدثون وانما شرط
النية لاجل صلوة قصدها اذا كان محدثا بخلاف ما اذا كان متوضأ فانه يجوز قصد صلوة

لا يشترط لها الوضوء ثانيا ولا النية فتأمل امر معقول الشأن مقبول الاذهان اشارة
الى ان ما وقع في الهداية والنهاية والكافي من ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
غير مقبول وتحقيق ذلك اه قيل هذا ليس بتحقيق ذلك بل تحقيقه ان يقال الماء مايع مطهر
وسائر المايعات فيها القلع دون التطهير وقيس سائر المايعات في تطهير الخبث على الماء
باعتبار القلع والحدث لما لم يتصور فيه القلع لا يمكن القياس بالقلع ولا التطهير بالمايعات
حتى يقاس على الماء في تطهيره الحدث وان كان يطهره الحدث معقولا لكونه مطهرا
والمطهرية لا يفرق بين الحقيقي والحكمي بخلاف المقالعة فانه يقتضي جرما موجودا يقلع
بالتداخل في اجزائه وخروجه بخروجه حتى يزول بالكلية وبهذا ظهر الجواب عن قوله فتطهير
الحدث ان كان معقول المعنى اه ان ظهر ان ذلك الوصف هو المطهرية المخلوقة في الماء
وهي غير موجودة في سائر المايعات ولا يخفى ان هذا تناقض اه مثل ما سبق هو ان كون الماء
مزيلا ومطهرا معقول فانه طبع له على ما عرف ولا يناقض كون تغيير المحل من الطهارة
الى النجاسة غير معقول ولا كون تطهيره وازالة النجاسة عنه غير معقول بناء على عدم شيء
يزال فالحاصل ان تطهير الماء وازالة الحدث معقول اذا نظر الى الآلة اعني الماء فانه مطهر
وهو طبع له فلذا لم يحتج الى النية وغير معقول اذا نظر الى المحل اذ لا نجاسة عليه لتزال ويطهر
فلذا لم يتعد الى سائر المايعات فلا تناقض ومنشأ نظر الشارح الذهول عن اعتبار النظرين
التطهير هو الحكم فيه بحث وهو ان الحكم هو التطهير بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الهيئة الحاصلة
للمحل المتغير من النجاسة اي الطهارة واما المعنى المصدري اي المطهرية فهو وصف المحل
المطهر يلزم التعليل بالعلة القاصرة قيل هذا ليس تعليلها مقصودا بل هو دفع للعلة
الطردية وليس كل ما يعقل معناه معللا وان لزم ان يكون كل معلل معقول المعنى تطهير
حكمي لا يعقل معناه اي تطهير غير محسوس حكما ولا شرعا لا حقيقة لانه لا يعقل بمحل وجوب الغسل
نجاسة يزول بهذه الطهارة لانه ذا حقيقة وكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدث بازائه صحت
والمحل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله بل يكفي الاستنجاء واذا ثبت انه تعبدي كان
مثل التيمم لا ان معنى التعبد في التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم
تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى
اذ المقصود ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد ولا يتوقف على النية ولا خفاء في

في ان المعتبر في القياس هو المعقولية اه اي المعتبر في القياس المذكور سببا ولك ان
تقول ان في قوله هو المعقولية حذف مضاف وقوله بمعنى اه تفسير للمضاف اليه اي هو
سبب المعقولية لان المراد بالقياس هو قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية بجامع كون
كل منهما غير معقول المعنى كما اوضحه والمعتبر في هذا القياس سبب المعقولية كما ترى
ترى والحاصل ان مراد الشافعي رحمه الله بالمعقولية المسوية بين التيمم والوضوء ادراك العقل
معنى الحكم المنصوص عليه لا استقلال العقل بدركه فينبغي ان يلاحظ يزيد يحيى ايضاحها في
الجواب ذلك المعنى دفعه يتكلف في الجواب عن هذا الوجه عن النظر باقة جواب الخصم قدم يكون
التطهير بالماء معقولا بلا احتياج الى كون النجاسة في محل الغسل غير معقول المعنى بأي معنى
كان من كونه غير مدرك العقل وكون العقل غير مستقل في دركه فلا يضر في الجواب حمله على
عدم استقلال العقل في دركه واما ثانيا فلان عبارة الهداية اه قيل ان اراد بقوله
خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة انه مؤثر في زوال الطهارة الحقيقية نعم لكن لا يجدي
نفعا لان النزاع في زوال الطهارة الحكمية وان اراد انه مؤثر في زوال الطهارة الحكمية
وان اراد انه مؤثر في زوال الطهارة الحكمية فلا نسلم انه معقول بل وجوب التوضي يثبت بالنص
على خلاف القياس واجيب عنه بان الرواية منصوصة بانه اذا طعن الانسان في السرة فخرج
البول او القذرة انتقض الطهارة بالاتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله فلو كان وجوب
التوضي عند خروج النجاسة من السبيلين غير معقول المعنى لما تعدى الى هذا الموضع بالاتفاق ق
فثبت ان لخروج النجاسة تأثيرا في زوال الطهارة الحكمية ايضا وهذا القدر لا ينافي
آه فيه بحث لان القدر المذكور وان كان لا ينافيه لكن ينافيه قوله والاقتصار على الاعضاء
الاربعة غير معقول لان معناه ان المعقول وجوب غسل الجميع لا الاقتصار ولولا السراية
واتصاف جميع البدن بالنجاسة لما كان الامر كذلك على انه ان حمل كلام صاحب الهداية
على ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة عن محل خرج منه فقط معقول فليس مراده
ذلك بدليل تخصيصه هذا بالاصل اعني السبيلين وليس ما ذكر مختصا به بل يكون خروج
الدم النجس ايضا مؤثرا في نجاسة محل خرجت منه مثله في المعقولية وان اراد ان تأثيره
في زوال الطهارة عن جميع البدن معقول فهو مخالف لما ذكره فحق الكلام فليتأمل
واما ثالثا اه قيل على ما اختاره من تقرير كلام الهداية ههنا حكم ثالث غير معقول

هو اتصاف جميع البدن بالنجاسة بطريق السراية وقد تعدى من السبيلين الى غير
السبيلين فيرد به الاشكال ايضا والجواب كالجواب عن الاشكال بنقل الحدث بغسل الاعضاء
الاعضاء لم يرد عليه شيء من الاشكالين لكن يرد ان زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة
لما عدي وان كان غير معقول ففي ضمن تعدية الحكم الاول المعقول ينبغي ان يعدى
زواله بالمايعات ايضا في ضمن ذلك وان كان غير معقول فرجح الاول بدون الفرق بينهما
حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول فيرد عليه انه اذا
كان هذا غير معقول فلا يجوز الحاق غير السبيلين بالسبيلين والجواب من وجهين الاول
ان هذا التغير وان لم يكن معقولا لكن تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لكونهما متنافيين صح
معقول كما مر فيتعدى الحكم المعقول من السبيلين الى غير السبيلين وفي ضمنه يتعدى
الحكم الغير المعقول ايضا ولا محذور في ذلك على ما عرف والثاني ان التعدي الى غير
السبيلين لكون التطهير بالماء في نفسه معقولا وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة
معقول فيرد عليه ان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة اذا كان معقولا ينبغي ان
يجوز الحاق سائر المايعات بالماء في ذلك والجواب من وجهين الاول ان المعقول هنا
الاقتصار على الاعضاء الاربعة حصول التطهير بذلك دفعا للحرج فيما يتكرر وقوعه
واما نفس التطهير وازالة النجاسة فليست بمعقولة اذ لا نجاسة في المحل حسا وتطهير
الطاهر غير معقول فصار مقصودا وبتعدية التطهير المذكور ضمنا ويتعدى في ذلك عكس
المعقول وقبل الاصول الثاني ان التطهير بغسل الاعضاء الاربعة وان كان معقولا
الا انه لا يتعدى الى المايعات لعدم معنى القلب المعتبر فيها لان المايعات لم تخلق للتطهير
كالماء وانما يطهر لكونها قالعة ولا قلع في الحدث معقولا ولا خفاء في فساد ذلك وقيل
لا ثم فساده لان الحدث لما اعتبر نجاسة شرعا فتطهيره بالماء من حيث انه تطهير مستقل
العقل بادراكه وذلك هو المراد ان كان غير علة المناسب لما بعده ان يقال والانتقال
ان كان في غير علة الاربعة الاول الانتقال اه القسم الاول من الانتقال انما يتحقق في الممانعة
لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر والثاني منه
في فساد الوضع والمناقضة ان لم يكن دفعهما ببيان الملايمة والتاثير والثالث والرابع
في القول بموجب العلة لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر

آخر لم يتم مرام المجيب ينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه او بعلة اخرى
ان لم يمكنه ذلك بمنزلة الانتقال اه والفرق بينهما ان تعدد المجلس متعارف في اثبات
الحقوق لا او ان النبي لا يصحب المدعي غالبا كذا في العناية ثم قال الامام الرازي
هذا بعيد عندي لانه لا يخفى على حضار مجلسه ان العفو ليس باحياء والقتل ليس باماتة بل
الصواب ان ابراهيم عليه السلام لما احتج بالاحياء قال المنكر ابدعيهما بلا واسطة ام بسبب فلكية
وارضية او بوسطتها والاول ممنوع والثاني قد يعقد عليه واحد منا فان الجماع قد يفضي الى
الاحياء وشرب السم يفضي الى الموت فاجاب ابراهيم عليه السلام باختيار الثاني واشار الى
ان تلك الاسباب لا بد ان ينتهي الى مدبر هو الله تعالى فتبين ان الاتصالات والحركات صادرة
منه تعالى بحيث لا يقدر عليه البشر كانه قال ان او كانه يقال ان كنت قادرا على الاحياء الصوري
فأت بالانسان من مجيء القبر الى مشرقها رحم الذي خلقه الله تعالى وان كنت قادرا على الاحياء
المعنوي فأت بالشمس من مغربها الذي هو الاستغراق في المعاصي وقد اقامته بهيئته
مشرقها المجاهدة فبهت الذي كفر اذ لا يقدر عليهما الا خالق القدر وهو حجة عند اكثر
والشيخ ابو منصور وذكر انه يجب العمل به ان لم يوجد دليل فوقه من الكتاب والسنة
وتابعه جماعة من مشايخ سمرقند واختاره صاحب الميزان وذهب كثير من اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعية الى انه ليس بحجة اصلا واعترض بانه ان اريد اجماعهم في الانواع
بان المعتبر هو الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد ونحوهما
ولم يقم ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري
فان عدم الاثم لا يوجب الحكم اه فان قلت هب ان عدم مانع النكاح لا يوجب الحكم
بعد ثبوته بشهادة الشاهد مع الرجال لكن اي شيء فيه يوجب ثبوته بها قلت هو ان النكاح من
جنس ما لا يسقط بالشبهة بل من جنس ما يثبت بالشبهة والمال ليس كذلك وكل ما هو كذلك
فهو اسهل ثبوتا مما ليس كذلك فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فما يثبت به المال يثبت
به النكاح فلا يثبت بما يثبت به المال اولا اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان النكاح
لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة يبطل كما في الحدود ويثبت
بالهزل والاكراه وشرط ان لا مهر والمهر فاسد البيع لا يصح فثبت انه لا يسقط بالشبهات
ويثبت بها وكذا الكلام في تعارض الاشباه هو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض

الاصليين الذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو فى سعة لانه بالحقيقة احتجاج بلا دليل وهذا
وجه منهم من يمنع من كون تعارض الكيفية ان الترجيح بل هو من العمل بالاصل او زيادة احدهما
بوصف هو تابع هذا لا يخلو عن تسامح اذ الزيادة لا يصلح شرطا للتعارض لانه يسمى نفي
التساوي فالاولى ان يقال شرطه عدم زيادة احدهما على الاخر بوصف هو تابع نحو مثل
وطى حل المنكوحة اه فيه تسامح لانهما حكما وليسا بدليلين لا يقع بين القطعيين وكذا
بين القطعي والظني لان الظني ينتفي بالقطع بالنقيض وهو اقتران الدليل الى بين
اوانه حقيقه ضعف مضاف او تسامح وهذا ماخوذ اه في هذا التعريف اشارة الى سقوط
ما ذكره الفاضل السمرقندي من انه لا شك ان فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان والفضل
اعم من ان يكون بعدد قليل او كثير شرعا وعقلا لغة وعرفا ووجه سقوطه ظاهر وكيف لا ونحن
نقول ان زيادة الالف على الواحد لا يسمى رجحانا لغة وعرفا بل الرجحان هو الميل يقال رجح الميزان
اذا مال وذلك يحصل بكيف مخصوص وفي الكلام اشارة اه اى فيه اشارة الى امور ثلثة
اما الى الاولين فبعدم التعرض لهما واما الى الثالث فبقوله الى القياس وقول الصحابة
وعند من اوجب تقليد الصحابي اه واما عند من لا يوجبه فالواجب المصير الى ما يترجح عنده من القياسين
وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة قياسين
فيجب العمل باحدهما بشرط التحري وههنا بحث وهو انه يعترض بان الآيتين متحدة في
وجوب العمل بهما والاعتقاد بمدلولهما فلا اعتبار فيهما بالتعدد فاذا تعارضت آيتان ثم فطن
لان العمل باحدهما ترجيح من غير مرجح فصار حجة في حق الحكم كيفية المنزل ولا شاهد ادلة اخرى
غير الكتاب فيصار اليها ويعمل بها من غير اعتبار تلك الاية لانه قد سقط عنا اعتبارها بالتعارض
في حق الحكم فلا يلزم ترجيح سنة واحدة على الآيتين وغير ذلك كما زعم وليس هذا من الجواب ما في
لكن الشارح اذ لا احتياج فيه الى اعتبار التاخير كما لا يخفى وغاية ما يمكن اه فيه هذا ليس بشيء اما
اولا فلتضمنه كون دليل مستقل تابعا لدليل آخر اقوى منه وكاستلزام ان يرجح الدليل بما هو اضعف
ولا يرجح بما هو اقوى واما ثانيا فلان اعتبار ما لا يطابق الواقع غير معتبر عقلا ولا شرعا وقد
يجاب عنه بان المتماثلين لا يمكن جعل احدهما تابعا للاخر لما فيه من التحكم وان ما هو دونه يمكن جعله
تابعا لما هو فوقه ويستانس لذلك الشهود فانهم اذا كانوا فوق اثنين لا يجعل واحد منهم في
الترجيح تابعا للاخر بحيث يرجح ما فوق الاثنين على ما يعارضه محلا وشهود التذكية فانهم جعلوا

جعلوا تابعين لشهود الحق حتى يجب على الحاكم القضاء بالحق بحيث لا يجاد للخصم ان يطعن في
الشهود بعد التذكية بل الشك في الطهارة لا يقال في الشرع نظير من وجهين الاول انه
مثل ما اخبر واحد بطهارة الماء وآخر بنجاسته يجعل طاهرا وههنا الثاني انه يجب تغليب المحرم على المبيح
اذا تعارضا لانا نقول فتعارض الجهتين اورث الاشكال حيث ان الاول يقتضي التيقن بطهارته
وهو ملتزم في الاصح والثاني معارض بضرورة الافتراق والطوف في حق السؤر وان لم يبلغ حد
ضرورة الهرة كما يشير في المبسوط كما يجيء في ظاهر الرواية ذكر قاضيخان ان في طهارة لبن الاتان
روايتين واما في عرقه فعن ابي حنيفة ثلث روايات في رواية طاهر وفي رواية نجاسة خفيفة
وفي رواية غليظة وذكر القدوري ان عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط لا اعتراض
الاضداد فحرمة لحم الحمار واباحته قبل تحريمه لا ينافي طهارته كما في الآدمي وبه يندفع ما ذكره المصنف في
شرح الوقاية من ان الحرمة اذا لم يكن للكرامة فهي آية النجاسة لكن فيه بحث اذ الاثم خذان كما في
كما في الزنات والتراب والتحقيق ان الحرمة اذا لم يكن نفس العين كالخنزير والتراب ولا لخبث طبعا
كالضفدع والسلحفاة ولا لفساد النسل كالعمي عند تنجيسهم اياها ولا للاحترام كالآدمي
تفيد النجاسة ولا احترام للحمار ولا خبث فيه ايضا فانه قبل التحريم كان ماكولا ولا فساد فيه
وهو ظاهر فلم يبق الا النجس على ان قوله عليه السلام في رواية انس رضي الله عنه فانها رجس يدل
على ان حرمة الاكل للنجاسة وهذا ضعيف لان ادلة اه لا يخفى ان هذا من تغليب المحرم على المبيح
وقد مر الجواب عنه كقراءتي النصب والجر قيل عليه تعارض الدليلين عبارة عن كون كل منهما
مثبتا لنقيض حكم الآخر ولا تناقض بين الاصابة والاسالة كما سيشير اليه فلا تعارض بين القراءتين
والجواب ان قراءة الجر يفيد جواز الاكتفاء بمجرد المسح وقراءة النصب يفيد عدم جوازه فالتعارض
بهذا الاعتبار فلا فان الاولى يقتضي مسح الرجل قيل الخفض محمول على لبس الخف والنصب
على التعري عنه وفيه بحث لان كونه مغيا الى الكعبين ينافيه فان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة
ومس الشيء القريب لعب الرياح البيت من الكامل والجزء الاول والثاني سالم والعروض
محذوف والرابع والخامس مخبون والضرب مخبون محذوف يقال سفت الريح التراب اذا اذرته والمور
الغبار المتلبس بالريح والوجه في القراءتين اه مخالف لما ذكره في شرح الكشاف حيث قال
واقرب ما قيل في ايجاب مسح الارجل ان قراءة النصب يوجب الغسل لانه لا مجال للعطف على محل
الجار والمجرور مع الابتداء يوجب حمل قراءة الجر عليه بطريق المشاكلة او الجر على الجوار المتفق

الا ان مسح يضرب الغاية او بتقدير وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل المسمى بالمسح تنبيها
على الاقتصاد او بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا للاختلاف القرائتين اذ المسح لم يضرب
له غاية في الشرع قيل فيه بحث لانا لا نم ان المسح لا غاية له لان الحكم الشرعي لا يعلم كيفيته وكميته
الا بالشرع فينتهي الى ما نهاه الشرع اليه والعقد مجمل فيه بحث لان العقد في القصد مجاز
لافضائه العزم الى الربط فليس مجملا وليس بمطلق لا شتداد اليمين كذا في فصول البدائع
وفيه نظر اه اجيب عنه بان العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة في اللغة الا انه بحسب
عرف الشرع صار حقيقة شرعية في قول يكون له حكم في المستقبل لا ارتباط بينهما بما قال
المص واستدل عليه بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود اذ لا يصح الامر بالايفاء
الا بما له حكم في المستقبل فهي ادنى في هذا المعنى حقيقة شرعية وهي في الشرعية كالحقيقة
اللغوية لا يصار الى غيرها الا عند تعذرها وكلام الشافعي لا يتم الا بهذا التجوز فيكون
مرجوحا في مقابلة كلام حقيقة الحقيقة حيث المجاز هناك لا يقال ارتكابه مع التعارض
جائز لانا نقول لما اندفع من غير ارتكاب المجاز فلا ضرورة ورد بمنع ذلك في حقوق الله
تعالى اجيب عنه بان المراد بالوجه الثاني ان المؤاخذة عند الاطلاق يراد بها الاخروية لان دار
الجزاء هي دار الآخرة وقد اقترن الكسب بها فدل على ان المراد المؤاخذة في الآخرة ولا دليل على
كونها المؤاخذة الدنيوية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في وجوب الكفارة كما في القتل والنذر
فكذا هنا ولا يصار اليها عند عدم الدليل ثم لا شك ان الغموس كبيرة محضة لا يناسب الكفارة
الدائرة بين العبادة والعقوبة على ما مر في التقسيم الرابع ورد بان سوق الثانية اه اجيب
بان المراد بالوجه الثالث ان الآية الثانية تكرار للاولى في المنطوق وان تغاير في
السوق على انه بدون ذكر الآية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرار والتحقيق ان اطلاق
اه قيل هذا يشتمل على المذهبين لا توجيه لمذهب الشافعي وقد سبق ان القول بعموم الفعل
المنفي ضعيف انما يكون بالاغتسال فيه منع ان ينتهي ايضا بما دونها بمضي وقت يسع
الغسل والتحريمة الا ان يراد بالاغتسال الاخص حقيقة او حكما وما ذكره الشافعي رضي
الله عنه انه لا يحل الوطي الا بعد النقاء والغسل وان يطهرن محمول على الاغتسال مجازا وفيه نظر لان
يجيء يفعل بمعنى فعل لغوي حقيقي والمجاز ابعد من الحقيقة اللهم الا ان يصير المجاز مشهورا
والحقيقة مهجورة وليس فليس بين بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فانه يدل على

على اباحة جميع الاشياء شرعا مخصص من عمومها ما ليس بمباح لا يقال معنى الآية الكريمة خلق الكل
للكل كما ذكر في تفسير القاضي الكل واحد للكل واحد لانا نقول الكل والظرفان استغراق هذا
الجمع بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد وكذا استغراق من وما كما حققوا في بحث الفاظ
العموم لو ثبت بعدم هذه الآية يمكن ان يقال ان كانت هذه الآية متأخرة عن نصوص التحريم
كان ناسخا لها فلا تحريم وانه خلاف الاجماع وان كانت متقدمة فقد ثبتت الاباحة الشرعية
في الكل وتكرر النسخ حقيقة وان كانت مقارنة تخص من عمومها ما ليس بمباح ويبقى الباقي على
الاباحة الشرعية الاشعري من يجوز تكليف المحال اشار به الى ان مراد المص بقوله اتفاقا
اتفاق الاكثر منهم الذين لا يجوزون تكليفه بقوله بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه قيل ان
الله تعالى خلق طالبا ومطلوبا ولم يمنع الطالب من المطلوب فهو اذن والمطالب ليس ملك غير خالق
الطالب والمطالب حتى يكون الاصل فيه حرمان التصرف والحل بانه قيل عدم ما يحرم فيشتبه
بحسب ان يكون محرما عليه ولا يخفى ان كونه محرما عليه لا يثبت الا بدليل يقتضيه حيث لا دليل
ولا حرمة فلا ثم بمعنى الضرر واما قوله ملك الغير فقد عرفت جوابه لقوله تعالى وما كنا معذبين
الآية قيل التعذيب قبل البعثة يتم لان اول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة في نفيه
اذ لا مكلف قبله حتى يفيد في حقه نفي التعذيب قبل البعث واجيب بان قبل آدم قوما مكلفين
يسمى اهلها بني الجان وبان في صحة نفيه يكفي الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوم بنبيهم لكن
فيه بحث لان المراد بما في الآية العذاب الدنيوي كعذاب الاستيصال بدليل السباق قيد الحكم
بالحظر فيه نظر لان الحكم بالحظر يستلزم جواز العقاب وحيث لا جواز للعقاب بدلالة الآية
المذكورة فلا حظر لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل صرح بعدم الحكم اجيب عنه
بان المراد من التوقف عدم الحكم بالحظر والاباحة لا اصلا فلا ينافيه الحكم بعدم الحكم ان الحكم
قديم عند الاشعري جوابه ان الشارح نفسه صرح قبل هذا وبعده بان كلام الشيخ هنا على اصول
المعتزلة من ان الحكم للعقل الا على مذهبه فلا يرد على تقدير كونه حادثا كما ان لا حكم فيما لا يستقل
بادراك جهة حسنه وقبحه الى ان يرد الشرع او يقول المراد بعدم الحكم عدم تعلقه وتعلقه حادث
فيصح ان يوصف بالعدم لان المنافي للعدم هو القدم فيما لا يتصور فيه خلاف قيل عدم
تصور الحظر بعد ثبوت ازلية الحكم الشرعي في حيز المنع وفيه نظر واجيب بانه دعوى عدم
العلم بالعقاب وعدم العلم يقتضي الحظر دون احدهما بجوز التكليف بما لا يطاق والثاني

عدم اعتقاد حقيقة قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان كانوا قائلين بعدم العقاب
والا فالمص حمل حاله على الصلاح والشارح على الفساد من يحمل حال المؤمن على الصلاح اولى وانت
خبير بان الحمل على الصلاح فيما امكن بوجه واما فيما لم يكن فلا وايضا المسلك فيه بحث لان
مدعى المص اولوية المثبت شرط ان لا يعرف النفي بدليل بل بناه على العدم الاصلي وهذا الدليل
يفيد اولوية المثبت مطلقا فلا ينطبق على قدر المدعى كانه مريد اتفاق الفريقين اشارة الى
احتمال آخر وهو ان يريد اتفاق علمائهم وقد يقال هذه الرواية غير ثابتة حتى لم ينقل بها احد
الفريقين فلم يعتبرها المص على تقدير ثبوتها فانها تنافي من قال انه عليه السلام تزوجها وهو عليه
السلام حلال لان الحل اذا كان اصلا فدعوى الاحلال معناها انه يثبت الحل الاصلي والمثبت
من قال انه عليه السلام محرم ولهذا مثل المص كون رواية الحل مثبتا ورواية الاحرام نافيا بقوله
فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي وكتقديم المؤمن بزيد يشبع الى قوله عليه السلام اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى في التعريض الاجماع فيه بحث وهو ان كلام المص يشير
الى ان الترجيح انما يكون في الكتاب والسنة متنا وسندا وقول الشارح صريح في انه يكون في
الاجماع ايضا متنا وسندا وانه يكون في النصوص متنا وسندا وحكما وباعتبار امر خارج فمثل الترجيح
بالحكم ترجيح الحظر على الاباحة والترجيح بامر خارج ترجيح ما يوافق القياس على ما يوافقه
وانت خبير بان الترجيح بالحظر والاباحة انما هو ترجيح بالدلالة المشتمل على الحكم بين كلام
المص ما عرف بالنسبة الى قال في فصول البدايع فيه بحث لانه يفتقر اليها الان يريد بحجتها اولى
من بحجتها لانه منطوق لانه اما اذا اجتمعا في مسألة واحدة المص وهذا اولى من تمسكه اي
ما عرف بالاجماع تأثير جنسه في نوعه اولى بما عرف به بأثر نوعه في جنسه ووجهه ان الحكم اصل القصد
كما سيجيء وعكسه ابن الحاجب قال القاضي في تعليله لان العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان تخصصه
فيها اكثر كان اقوى وفيه بحث لان تأثير العلة يستلزم تأثيرها واستلزام جنسها النوع الحكم لا يقتضي
استلزام جنسها لانه ملزوم الملزوم فيكون مؤثرة كلا وبعضا وذلك اقوى من استلزام جنسها
اذ لا يلزم منه استلزام جنسها وايضا لزوم الجنس لزوم لازم الاعم ولا يلزم من لزوم الملزوم
فلا يتم التقريب فان قلت فلا يصح التعليل بنوع الوصف بجنس الحكم قلت نعم لولا ترتب الحكم على وفقه
في الجملة بحسب اصله او فرعه او غيرهما او امر خارج الاول كما تقدم فقطعي الاصل على غيره والثاني كما تقدم
ما المشاركة فيه فبين الحكم وعين الحكم العلة على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة او عين

او عين الحكم وجنس العلة او جنس الحكم وجنس العلة والثالث كتقديم ما العلة فيه قطعية على
ما هي فيه ظنية الرابع كتقديم ما يوافق عمل اهل المدينة او الائمة الاربعة عليه ثم لا يخفى
ان الراجح بأثر العين الخ كانه اشارة الى ان عدم تعرض المص لتأثير العين في قوله وايضا
ما عرف بالاجماع تأثير نوعه في نوعه الخ ليس كما ينبغي وقد يقال في الجواب اذا وجد اجتماع
تأثير عين علة في عين حكم فذلك مما لا قياس فيه بل هو حكم ثابت في قضية خاصة لا يتجاوزها
من الاخص لقوة اثره فالظاهر ان يقال ان كلا من القياس والاخص انما يقدم على الاعم
لقوة اثره لان التقدم لقوة اثره لا يختص بالاخص على ما ذكره المص فيما سبق وربما يجاب بان
هذا التعسف الخ وتذنيب في هذا الجواب بان رعاية الكرامة على الوجه الذي ذكر مردود الى العقول على
موضوع بالبعض وهو ان يكون للعبد اتساع في الحل لا يكون للحر ومظنة الارفاق ليس بوقف
الصحيح وقد ذكر المص انه جائز بالاتفاق بالعزل باذن الحر قلنا في التزوج الخ قيل هذا الجواب
ظاهر الضعف اذ تزوج الامة مع طول الحرة ينبغي في الارفاق لا بمجرد اتساع من اتحاد صفة
الحرية مع الارفاق يكفي فيه ان لا يكون الممالك رقيقا ثم برق ولا يحتاج فيها الى ان يكون مرافا الى
في الجواب انا لا نسلم ان العزل امتناع عن كسب بسبب الوجود فقط وانما ذلك يحصل لعدم
المباشرة بل يضيع الماء الذي هو سببه وجود انسان آخر وفيه نظر لان الحرة الخ اجيب بان
القادر على شراء امة ان يستطيع طول الحرة بعدم جواز نكاح الامة بناء على استلزامه طول
الحرة لا على القدرة على شراء الامة وان لم يستطع فما الدليل على عدم جواز نكاح الامة
وهو مدفوع بان الدليل اقتضاؤه الارقاق الا ما مع الغنية عنه على ان الرواية ثابتة عنه
في عدم جوازه كما نقله صاحب الكشف عن التهذيب سرية هي على وزن ذرية بمعنى المرقوقة
اما فعلية من السر لانها تسر وطؤها غالبا وضم السين من تغييرات النسب كالكرسي
بالضم فانه نسبة الى الكرس بالكسر وهو الملبد او فعولة من السرور وقلبت راؤها الثالثة
ياء لانها يحصل السرور بها فاذا اجتمع الرق والكفر الخ الجواب عنه ان الكفر والرق لا اختلاف
اثرهما حيث منع الاول النكاح لخبث الاعتقاد والثاني لنقصان الحال لم يمكن ان يتحدا
بسقط بل بمنزلة اجتماع علتين بلا هيئة اجتماعية كاحد ابني عم هو زوج يملك
النكاح وملك اليمين جميعا ليس المراد انها يحل بالملكين في زمان واحد اذ لا يجتمع ملك
اليمين وملك النكاح في زمان واحد بالنسبة الى مالك واحد بل انها قد يحل بملك النكاح

وقد يحمل ملك اليمين بخلاف الحرة فانها لا تحل الا بالاول فلا يرد ان المسئلة في نكاح الحرة لا ملك
الكتابية للغير لا في تزوج الحرائر الكتابية كما يدل عليه كلامه فالتشبيه بالطلاق آه حاصله
ان التشبيه في العمل بالاحتياط وفيه ايضا بان الطلاق وضع للحرمة لكنها تقتضي حلا
بعد رفعه بخلاف الطلاق شيئين انما هو تغليب للحرمة على الحل في كونه زائدا على المضاف لكونه
مقتضيا حلا بعد رفعه يكون ذلك الحل ايضا زائدا ضمنا فتامل كما في اركان الصلوة قيل
عليه انهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء لا ركنية مطلقا فينتقض باركان الصلوة و
الجواب ان المراد ان الركنية ان سلم انها مؤثرة في الوضوء فليست مؤثرة في غيرها والمسح
مؤثر في التحقيق مطلقا فهو اولى بالاعتبار منها المص لا يوجب التكرار كما في اركان
الصلوة الكلام في التكرار بطريق السنية اكمالا فلا يرد السجدة الثانية كنقض في
النصاب على التفريق وكما انا باع السيف المحلى فاخذ بعض الثمن في المجلس يقع على الحلية
لتعين تحملها للبعض المص ولان الوصف فان قلت فات اصلا بلا بدل المراد بالوصف
هو النقص على تقدير ايجاب الضمان وانما يفوت لا الى بدل لانه لا سبق للمتلف حق فيه
لا في الدنيا ولا في الآخرة لوجوبه بحكم الشرع وهذا اصطلاح متعارف منهم ويجوز ان
يراد بالعكس ههنا عكس النقيض المنطقي ليكون كلما لم يوجد الحكم لم يوجد الوصف فهو المراد
بالعكس ويكون هذا مرجحا لان عدم الحكم اذا تحقق ووجد الوصف لا يتحقق العكس فلا يكون
الوصف مؤثرا كما في فوات فكلما هو ركن يسن تثليثه لا يصدق عكسه وهو ان كل
ما لا يسن تثليثه ليس بركن فان اركان الصلوة لا يسن تثليثها اجيب بوجهين آه
قيل انما قال اجيب لان فيهما نبوة عما هو بصدده من تقريب الترجيح بالعكس في مسئلة
بيع الطعام بالطعام وهو قوله بيع عين بعين فيشترط قبضه آه اما في الوجه الاول فلان
الاصل منه عدم اشتراط قبض بدله في الاصل واشتراطه في العكس وهو خلاف ما صرح به من
عدم اشتراط قبض المبيع واشتراط قبض بدله واما الثاني فلان مراده عدم اشتراط القبض
اصلا في الاصل سواء كان قبض المبيع والثمن او قبض احدهما واشتراط القبض في الجملة
في العكس وهو ايضا خلاف المصرح به وانت خبير بان مبنى هذين الجوابين اعتبار حذف
في وضع المسئلة بان يقال مثلا تقريره قوله ولا يشترط قبضه فلا يشترط قبض بدله وهذا
معنى صحيح يرتبط به الجواب الاول بلا زيادة تكلف الا ان تطبيق عبارة الكتاب على الجواب

جامعة الملك سعود
عمادة شؤون المكتبات

الجواب الثاني تعسف ظ اسم مجلس العقد اراد به محل وجود القبض قبل ان يفترقا
بالابدان حتى لو قاما ومشيا فرسخا او ناما في المجلس او اغمي عليهما ثم تقابضا قبل الافتراق
صح العقد كذا في الذخيرة وغيرها لو حرس احدهما ان الحال آه فيه بحث لان التبادر
من هذين الوجهين بيان ترجيح الذات على الوصف وليس الكلام فيه بل في وصفين
احدهما وصف ذاتي والآخر وصف عارضي كما يدل عليه كلامه الآتي فالاولى ان يقال في
الفرق الذاتي يوجد بدون الوصف العارض ولا يوجد بدون الوصف الذاتي ولزم
ترجيح الذي لا يوجد الذاتي بدونه على ما لا يوجد بدونه ظ فلزم الحكم العدم بالنفي
الى ما يقوم بنفسه فيه نظر لان الذاتي قد يكون عرضا كالاخوة يرجح على العمومة باعتبار
الذاتية فلا يخفى ان قيام الذات بنفسها في بعض المواضع لا يكون وجها لترجيح المرجح بالذات
في جميع المواضع فليتامل وهو كثير في باب الميراث اي مثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير
فان ابن العم لاب وام والجد وان علا اولى من العم وبنت العم وان سفلت اولى بالتقديم من
الخال والخالة وقس على هذا لزيادة فائدة اذ يكثر احكام الشرع بتكثير الفروع ولا خلاف
في عدم ترجيح النص المؤثر على الجامع انما المفرد والمتعدد صورة انما يترجح باعتبار
المعنى المؤثر وفيه بحث لان الخروج عن عهدة التكليف بالمتعين امر مرغوب فيه اجماعا
وفي الاحتراز عما فيه الخلاف ذلك فالاولى ان يحمل كلام الشارح ههنا على ان الترجيح
بالمفرد باعتبار صورة العدد وترجيحنا المتعدد فيما نقول به باعتبار التاثير الثابت
بالنص كما فهمنا العدد والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فاين هذا من ذلك
بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام يعني فكيف يعكس ههنا ويمكن ان يجاب عنه بان رجحان
الخاص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص
قطعية ودلالة العام ظنية قدم على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم
في الفرع والاعم افيد وفيه ايضا بان سقوط الدليل خلاف الاصل تعميم وذلك في التخصيص
ترجيح الخاص لانه لا يسقط العمل بالعام بالكلية اما كل من العلتين فيسقط الاخرى فما نقل
فائدته بالاسقاط اخرى وفيه بحث لان عموم العلة مجاز عن احكام فيها فيتناول ولها تناول
احتمال والاصل المحقق عدم الشمول والقاطع ان يقول آه فيه بحث بان مراد المص ان
الوصفين اذا كان لهما اثر فالترجيح بالامور الاربعة المتقدمة وهي قوة الاثر وثباته على

على الحكم وكثرة الاصول والعكس فان علية الاشياء وما بعدها ليست من الاثر في شيء وما لا اثر له
لا عبرة له اصلا وترجيحا لان ما لم يعتبر في اصل العلية لا يعتبر في الترجيح اذ لا يترجح الا لان بان
هذا الوصف اصلح للعلية من هذا فما لا اثر له في العلية لا اثر له في اصلحيته وبالجملة ليس
العبرة الا لكون الوصف مؤثرا او ملايما ولا اثر للترجيح بعلية الاشياء وما بعدها في افادة
شيء من زيادة الظن ربما يقال انه قيل هذا مدفوع بان كل دليل يؤثر في اثبات المدلول كان
ليس مع غيره وليس المدلول متعلقا بالجميع حتى يكون للهيئة الاجتماعية تأثير في القوة وكونه
موافقا لدليل آخر وان كان له دخل في افادة قوة في الدليل لكنه معارض بمخالفته لدليل الحكم
المعارض عدم ترجيح ابن عم هو زوج حتى ماتت امرأة وتركت ابني عم احدهما زوجها فللزوج
النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب فيصح من اربعة ثلثة للزوج وسهم للآخر
بان تزوج ثم امة صورتها ان تكون اخوان لاب وام او لاب لكل واحد منهما ابن فمات احدهما
وترك امرأة وهي اخ ابنه تزوج اخوه امرأته فولدت له ابنا ثم مات هذا الاخ ثم مات ابن الاخ
المتوفى الاول وترك ابني عم احدهما اخوه لام الا ترى انه لو اجتمع الاخوة له الاخوة
في الموضعين بضم الهمزة والخاء وتشديد الواو والمفتوحة بمعنى المصدر لا بكسرها وسكون
الخاء وفتح الواو على انها جمع اخ اذ لا معنى له ههنا والمقصود تحقيق كون الاخوة لام بمنزلة
وصف له بسبب مستقل فقد سبق الى في اول باب المعارضة فان الدية تجب بها القصاص اي اذا كان
القتل خطأ واما اذا كان عمدا فيجب القصاص عليهما وانما وضع المسئلة في الخطأ لان اشتباه
عدد الجنايات يمكن فيه بتقسيم الدية ولا يسقط الترجيح مع انكار الجبار بعدد الجراحات فيه فلان
يسقط في العمد مع عدم امكان تجزي القصاص اولى والجواب ان الدار المشفوعة مثل
هذا ليس بموجب فانه كان تأثير لعدد التواليد في المعلول بايجاد الله سبحانه اياه كذلك
تولد الثمرة من الشجرة والولد من الحيوان بايجاد الله تعالى لا لان الشجرة يوجد الثمر و
الحيوان يوجد الولد وايضا لا نم ان الدار المشفوعة بها علة في الحقيقة بل العلة الفاعلية هي
الشفيع الذي يأخذ بالشفعة بها فالحق في التوجيه ان المستحق بالشفعة انما يكون الاخذ
على الشفعاء بقدر الاملاك لو كانت الشفعة متولدة من الملك كالثمر من الشجر والولد
من الحيوان حتى يكون كل جزء منها متولدا من كل جزء منه وليس كذلك بل هي مستندة الى
العلة الفاعلية التي هي الشفيع فالانتفاع هي الشفعاء ان حصولها منهم لا الى المشفوع

المشفوع به الدليل حصولها منه وان كان بسببه بمعرفة الاحكام دون المواعظ واحكام
الآخرة والآيات التي يتعلق بها الاحكام مقدار خمسمائة آية ذكره في الانوار نفرض الغزالي
قدر ما يتعلق بالاحكام بعد من السنة وذكر في الفواطح ان في معرفة السنة خمس شروط
معرفة طرقها من تواتر واحاد ليكون المتواتر معلومة والآحاد مظنونة ومعرفة صحة طرق
الآحاد ورواتها ليعمل بالصحيح منها ويعول عما لا يصح ومعرفة احكام الاقوال والافعال
ليعلم ما يوجبه كل واحد منها ومعرفة ما دلت عليه الاحكام وحفظ الفاظها وجد الاحتمال فيه
وترجيح ما تعارض من الاخبار وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اجيب عنه بان معرفة الاجماع
ليس بشرط لكون العقلية مجتهدا بل شرط كون اجتهاده غير مردود ولا جرم لذلك وقع في بعض
المجتهدين المخالفة للاجماع فرد بذلك اجتهادهم وفيه ان الصحيح العلم بالمسائل الاجماعية
شروط الفقاهة كما مر في تعريف الفقه للما زم بالكلام تقليدا قد يقال المجاوزة عن حد
التقليد الى معرفة الدليل يقع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد
الا وقد فرغ سمعه او له فعلق العالم واوصاف الصانع جل جلاله وبعثة الرسول عليه السلام
واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله سبحانه وذلك كحصول المعرفة بالحقيقة
مجاوز بصاحبه حد التقليد ثم هذه الشرائط انه قد يقال الصواب الاجتهاد غير متجز
لما مر في حد الفقه ان الفقه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد يجوز ان
يعلم بعض الاحكام من الادلة والتحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغة وسائر
العلوم التي هي عبارة عن الملكات وكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام
بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويحكم بفقده
للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على
مقتضى الحال حتى يعتبر فقده اياه فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها
على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله ولا ينافي ذلك صدور لا ادري من المجتهد كما عرف
واما المجتهد في حكم فلا بد له من الاطلاع على اصول مقدرة لان استنباط على حسبها
فالحكم الجديد باجتهاد في الحكم والدليل الجديد للحكم المروي تخريج واليه ذهب عامة المعتزلة
قال فخر الاسلام وانما ذهب المعتزلة الى تعدد الحقوق وتصويب كل مجتهد لان اصلهم الاصلح
والحاقهم الولي بالنبي فان الاصلح للعباد على الله تعالى تصويب الكل المسائل النوعية وكذا

ما قالوا ان انعام الله تعالى فى حق غير النبى كما هو فى حقه لكنه يبطل بسوم اختياره يقتضى
اصابة كل مجتهد لانه ولى كاصابة كل نبى فيما فيه بخلاف مبنى التصويب لو كان كذلك
لم يبق به من لا يقول بهما وليس كذلك فان كثيرا من اهل السنة قائلون با
بالتصويب دونهما وليس بشئ اذ لا مزاحمة بين الاصول الجواز ان يكون امر واحد
لازما لامور وكون بمثابه عندهم اياهما لاينافى ان يكون عند غيرهم غيرهما
فلهذا كان المخطئ معذورا بل ماجورا الاول الاشارة الى قول من قال اذا اخطئ
لم يوجر ولكن رفع عنه الاثم تخفيفا والثانى الى قول عامة الفقهاء وهو ان المخطئ
ماجور ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل من حيث انه اتخذ ما ليس بدليل دليلا
وبالنظر الى الحكم حتى لا يصح عمله او انتهاء فقط وح كان مخطئا للحق عند الله تعالى
مصيبا فى عمله وفيه نظر لانه لا يوجب التساوى وقد يجاب عنه بان التفاوت يحتاج
الى مثبت ودليل ولا دليل الا هذا ولما لم يكن مثبتا للتفاوت فلا يحكم به من غير دليل
وانت خبير بان عدم وجدان الدليل لا يدل على عدم وجوده وان عدم العلم بالتفاوت
الناشئ من ذلك ليس علما بعدمه والثانى هو مذهبهم على ما نقل عنهم فى الكتب
بل قد يجمع الاراء قيل ليس حاصل كلام المص ما ذكر بل انه لا اثم انه لو كان الامر كذلك
سقط الاجتهاد اذ لم فائدة اخرى وهى العلم بان الحق واحد كى لا يجوز التجاوز عنه
او متعدد يستوى لاحد بكل منه بمجرد اختياره الحكم قال الفاضل الشريف فيه بحث
اذ لا يلزم من تساوى الحقوق ثبوت الحق بمجرد اختياره الحكم بادنى دليل من غير مبالغة
فى الطلب والاجتهاد لان المشترط هو الاجتهاد دون الاجتهاد مشروط ببذل الوسع
بحيث يحس من نفسه العجز من المزيد عليه فيكون الاجتهاد ح منتفيا ولا يثبت الحكم
ويساوى الساوى قال الفاضل الشريف حق العبارة فى هذا المقام ان يقال ونساوى
العلمهم ادناهم لان المتمسك عنده بادنى طلب لا يكون مجتهدا الا اذا احس العجز عن
المزيد عليه شرطا فى الاجتهاد ان داود عليه السلام حكم بالغنم قصته ما روى ان رجلين
دخلا على داود وعنده سليمان عليهما السلام وهو ابن احد عشر سنة وكان احد
الرجلين صاحب حرث والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا قد انفلت غنمه
فوقعت فى حرثى فلم يبق منه شيئا فقال داود عليه السلام لك رقاب الغنم وقد كانت

كانت قيمتها متساويتين فقال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بهما فينطلق
اهل الحرث بالغنم فينتفع بالبانها واولادها و تقوم صاحب الغنم على الحرث
حتى اذا صار كهيئته نقضت بينه يدفع غنمه اليه و هو حرثه اليه فقال داود عليه السلام
القضاء ما قضيت وقد يجاب بان الحكومة وتنبيد فيه هذا الجواب بان الاية دلت
على كون الفتوى والحكومة فى هذه المسئلة واحدة لان ضمير فهمناها ضمير واحد
ولو جاز ان يكون ما ذكره داود عليه السلام حكومة لكان الواجب ان يقال ففهمناها غيرها
او احق منها سليمان وحيث علم ان الحكومة واحدة علم ان ما سواها ليس بحق وقوله
وكلا آتيناه حكما وعلما معناه على هذا اتيناه حكما يجوز ان يعمل به لا انه آتينا الكل
ما هو حق عملا وعلما ولا اثم ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطا بل ترك ما هو
الاولى عنده على انه تخطئة فى المال وهو المطلوب وقول سليمان عليه السلام غير هذا
ارفق مع انه جنس واحد لا ينتفى جواز الحكمين فلعل الارفقية موجبة للتعرض
فلا يتم بما بعده وقد يعترض ايضا بجواز ان يكون ما جعل سليمان عليه السلام صلحا
وما فعله داود عليه حكما وجوابه ان قوله تعالى يحكمان فى الحرث ينبغى ان يكون بطريق
والا لزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز وقد تقدم بطلانهما وفيه
نظر اذ لا ان القياس اه قد يجاب عنه بان ليس فى كلام المص ما يدل على ان القياس مظهر
او مثبت بل فيه ان الثابت بالقياس سواء قيل بان القياس مثبت او مظهر وكون ما
يثبت مفهوم الشرط ونحوه من الاجتهادى لم كيف وثبت عند من يقول به بنفس
النظم لا باستفراغ الجهد والممتنع لا يكون حكما شرعيا مع ان المؤدى بالتعليل
هو الحكم الشرعى المنصوص والمجمع عليه كما مر واعترض عليه صدر الشريعة رح بانه انما يصح
هذا لو كان الاحكام المتناقضة الحاصلة بالتعليلات المختلفة معداة من نص
واحد وليس كذلك بل من نصوص مختلفة فلا ينافى التناقض بعد التعدية عدمه
قبلها ثم اجاب بان الدليل صحيح فيما اذا كان اصل التعليلات المختلفة واحدا كما فى
حديث الربوا فكذا فى غيره اذ لا قائل بالفصل وانت خبير بان الاعتراض انما يتوجه
ويحتاج فى دفعه الى الجواب المذكور ان كان المراد من قوله والممتنع لا يكون حكما
شرعيا ما ذكر واما اذا كان المراد ان الحكم الحاصل فى الفرع بعد التعدية يلزم ان

وقد يحل ملك اليمين بخلاف الحرة فانها لا تحل الا بالاول فلا يرد ان المسئلة فى نكاح الحرة الكتابية للغير لا فى تزوج الحرائر الكتابية كما يدل عليه كلامه فالتشبيه بالطلاق آه حاصله ان الشبهة فى الحل بالاحتياط اولى ويجاب ايضا بان الطلاق وضع للحرمة لكنها يقتضى حلا لبد فوتها بحلول الطلاق نشيئتين انما هو تغليب للحرمة على الحل فى كونه زائدا على النصف لكونه مقتضيا حل لبد فوته يكون ذلك الحل ايضا زائدا ضمنا فتامل كما فى اركان الصلوة قيل عليه انهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء لا ركنيته مطلقا لينتقض باركان الصلوة و الجواب ان المراد ان الركنية ان سلم انها مؤثرة فى الوضوء فليست مؤثرة فى غيرها ومسح مؤثر فى التحقيق مطلقا فهو اولى بالاعتبار منها المص لا يوجب التكرار كما فى اركان الصلوة الكلام فى التكرار بطريق السنة اكمالا فلا يرد السجدة الثانية كنقد فى النصاب على التقييد وكما اذا باع السيف المحلى فاخذ بعض الثمن فى المجلس يقع على الحلية ليتعين ثمنها البعض المص ولان الوصف وان قل فات اصلا بلا بدل المراد بالوصف هو الفضل على تقدير ايجاب الضمان وانما يفوت الا الى بدل لانه لا يسوى للمتلفت حق فيه لا فى الدنيا ولا فى الآخرة لوجوبه بحكم الشرع وهذا اصطلاح متعارف منهم من جوز ان يراد بالعكس ههنا عكس نقيض المنطق ليكون كلما لم يوجد الحكم لم يوجد الوصف فهو المراد بالعكس فيكون هذا مرجحا لان عدم الحكم اذا تحقق وجد الوصف لا يتحقق العكس فلا يكون الوصف مؤثرا كما فى قوله الا ثلث فى كل ما هو ركن يسن تثليث لا يصدق عكسه وهو ان كل ما لا يسن تثليثه ليس بركن فان اركان الصلوة لا يسن تثليثها اجيب بوجهين آه قيل انما قال اجيب لان فيهما نبوة مما هو بصدد من تقرير الترجيح بالعكس فى مسئلة بيع المطعوم بالمطعوم وهو قوله بيع عين بعين فيشترط قبضه آه اما فى الوجه الاول فلان الاصل منه عدم اشتراط قبض بدله فى الاصل واشتراطه فى العكس وهو خلاف ما صرح به من عدم اشتراط قبض المبيع واشتراط قبض بدله واما الثانى فلان مراده عدم اشتراط القبض اصلا فى الاصل سواء كان بقبض المبيع والثمن او بقبض احدهما واشتراط القبض فى الجملة فى العكس وهو ايضا خلاف المصرح به وانت خبير بان مبنى هذين الجوابين اعتبار حذف فى وضع المسئلة بان يقال مثلا تقرير قوله ولا يشترط قبضه فلا يشترط قبض بدله وهذا معنى صحيح يرتبط به الجواب الاول بلا زيادة تكلف الا ان تطبيق عبارة الكتاب على الجواب

الجواب الثانى تعسف ظ اسم مجلس العقد اراد به محل وجود القبض قبل ان يفترقا بالابدان حتى لو قاما ومشيا فرسخا او ناما فى المجلس او اغمى عليهما ثم تقابضا قبل الافتراق صح العقد كذا فى الذخيرة وغيرها لوجهين احدهما ان الحال آه فيه بحث لان المتبادر من هذين الوجهين بيان ترجيح الذات على الوصف وليس الكلام فيه بل فى وصفين احدهما وصف ذاتى والآخر وصف عارضى كما يدل عليه كلامه الآتى فالاولى ان يقال فى الفرق الذات يوجد بدون الوصف العارض ولا يوجد بدون الوصف الذاتى ووجه ترجيح الذى لا يوجد الذات بدونه على ما لا يوجد بدونه ظ فلهذا لم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فيه نظر لان الذات قد يكون عرضا كالاخوة يترجح على العمومة باعتبار الذات فلا يخفى ان قيام الذات بنفسها فى بعض المواضع لا يكون وجها لترجيح الراجح بالذات فى جميع المواضع فليتامل ونظيره كثير فى باب الميراث اى مثل الترجيح المذكور فى الفرائض كثير فان ابن العم لاب وام والجد وان علا اولى من العم وبنت العم وان سفلت اولى بالتثنية من الحال والحالة وفى مثل هذا لزيادة فائدة اذ يكثر احكام الشرع بتكثير الفروع ولا خلاف فى عدم ترجيح النص المؤثر على الجمع مع ان المفرد والمتعدد صورة انما يترجح باعتبار المعنى المؤثر وفيه بحث لان الخروج عن عهدة التكليف بالمتيقن امر مرغوب فيه اجماعا وفى الاحتراز عما فيه الخلاف فى ذلك فالاولى ان يحمل كلام الشيخ ههنا على ان الترجيح بالمفرد باعتبار صورة العدد وترجيحنا المتعدد فيما يقول به باعتبار التاثير الثابت بالنص كما فهمنا العدد والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فاين هذا من ذلك بل عند الش فى تقديم الخاص على العام يعنى فكيف يحكى ههنا ويمكن ان يجاب بان ترجيح الخاص باعتبار الدلالة فان المقصود الالفاظ الدالة على المعانى ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية قدم على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم فى الفرع والاعم افيد ويجاب ايضا بان اسقاط الدليل خلاف الاصل تقليله وذلك فى تصحيح ترجيح الخاص لانه لا يسقط العمل بالعام بالكلية اما كل من العلتين فيسقط الاخرى فالتقليل فائدته بالاسقاط اخرى وفيه بحث لان عموم العلة مجازى اذ قد فيما فيتنا ولها تناول احتمال والاصل المحقق عدم الشمول والقائل ان يقول آه ويجاب بان مراد المص ان الوصفين اذا كان لهما اثر فالترجيح بالامور الاربعة المتقدمة وهى قوة الاثر وثباته على

جامعة الملك سعود
عمادة شئون المكتبات
قسم المخطوطات

لان يكون حكما شرعيا لان الممتنع لا يكون ذلك ولا سامل فلذا كان ثوابه نصف ثواب
المصيب المضيفة بالنظر الى قوله عليه السلام ان اصبت فلك اجران وان اخطأت فلك اجر
واحد ظ واما بالنظر الى قوله عليه السلام لعمرو بن العاص على انك ان احسنت فلك
عشرة حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة فباعتبار انه لو كان مصيبا ابتداء وانتهاء
كان له الاجر بمقابلة الاصابتين فلما اخطأ كان له بمقابلة احدى الاصابتين مع قطع
النظر عن كمية المعطى فتأمل وهذا ضعيف آه قال في فصول البدايع هذا
مفصول عن ان الدليل اذا لم يكن دليلا شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما في
ودل عليه ايضا بدليله فلا اقل من ان لا يؤدي الى الثواب مما لا يعتد به في مسائل
الاصول لان هذا ظني ودلائل الاصول قطعية قال في فصول البدايع هذا لزمني
لان ما ذكر طريق ظني يسع فيما مقصوده العمل وهو الاجتهاد هاهنا فالتصحيح
فالرد عليه ان الكمال الذي يقتضيه المطلق الكمال في الحقيقة لا يتعدد المحل من
الدليل والمطلوب ولئن سلم فالظاهر لا قطعي ما في المطلوب ولئن سلم فقد يتخلف
بمانع وهو ترتب الحسنة وليس ترتبها بمجرد المشهور لما مر حتى لو لم يتحقق ذلك آه
يمكن تقرير اصل الجواب بوجه لا يرد عليه هذا وهو انا لا نم ان استحقاق العذاب على تقدير
عدم سبق الكتاب بعمل الاجتهاد الخطأ بمعنى ترك العزيمة كما مر معناه انتفى العذاب
بترك العزيمة بسبق الكتاب بالرخصة بما ذكرت يتناول النقض فلا يخفى ان السؤال
متوجه بالاحكام الاجتهادية مطلقا فالتعرض للنقض اما بطريق التمثيل ولان المراد به
الاجتهادي مطلقا ولو على سبيل المجاز فليس يحكم حقيقة الا ان يقال الحكم انه
تعالى على المجتهد بان يعمل على موجب ظنه امكن ان يسند ذلك الحكم اليه تعالى ثابتا
لما هو ثابت وان لم يكن حكم تعالى على المجتهد قبل الاجتهاد ليس بظاهر تخصيص البيان
بما سواه معرفته انه لا يبحث هاهنا عن الحكم الذي هو اثر فعل المكلف خلافا للفخر حيث
عليه بان كون الملك اثر فعل المكلف في نفسه لا ينافي كونه فعلا له فالملك ايضا فعل
كالبيع والنكاح غير انه اثر لفعل آخر يقال اباحه فحكمه او نكحها فملك المتمتع بها وهو
فعل محكوم عليه بالاباحة والدين ايضا فعل مضاف الى الفاعل والمفعول وان حكم به على
الدائن ففعل يضاف الى الفاعل وان حكم به على المديون يضاف الى المفعول واياما

واياما كان ففعل محكوم به على المكلف ورد بان المراد بفعل المكلف هو الفعل الاختياري
الذي يتصف بالاحكام الخمسة والملك ليس كذلك وقد يجاب بان الفعل الذي هو متعلق
الملك اختياري وهو كاف في كون الملك اختياريا متصفا باحد تلك الاحكام
وعد الاباحة منه تغليبا فقد يقال ان بعضا نسبة الحكم الى المكلف لا يقتضي ثبوت التكليف
فيه بل يجوز باعتبار سبب التكليف فيه عن طرف فعل المكلف وهذا السبب لا يمكن ثبوت
في مفهوم الحكم الوضعي حتى يخل بالمقابلة بل يوان عدم الاعتبار ليس اعتبارا للعدم
فالحكم التكليفي بشرطا او سببا فلا يندرج فيه الوضعي ولا يخفى ما فيه من التكلف قال
الفاضل المحشي يمكن ان يقال المراد بالحكم التكليفي ما يتوقف وروده على فهم
المخاطب والمباح كذلك لانه ما يكون مأذونا في الفعل والترك والاذن لا يتعلق الا
بفعل من يفهم ويكون مكلفا الا يرى انه لا يقال اذن الشارع للصبي بفعل الاصطياد
وتركه ويقال للمكلف مثل ذلك وعد الاباحة منه تخفيفا لا تغليبا انتهى وقد يقال
ايضا المباح وقع التكليف به بان يعتقد انه مباح حتى ان من حكم بحرمته كفر فالواجب
مكلف بفعله على اعتقاد انه واجب والحرام مكلف بتركه على اعتقاد انه حرام والمباح
وان خير فيه لكنه مكلف باعتقاد اباحته فلا يخلو عن التكليف به وانت خبير بان عدم
تحقق مثل هذا التكليف في الاحكام الوضعية محل نظر فليتأمل المصنف فان التعلق
بالحكم آه فيه بحث لان التعلق بالحاكم وان كان موجودا في تتبع الاحكام في نفس
الامر الا ان الحكم فيه ليس تعلق شيء بشيء بان يكون المتعلق محكوما به ولا عليه
الى ما ذكره بالنظر الى وجود التعلق بالحاكم فليفهم مشعر بان مراده اما قال مشعر
لاحتمال ان لا يكون ابتداء صحة الحكم بل يكون للملابسة تسامح ظاهر اذ ليس الوجوب وكذا
الملك نفس الاسناد لكن لا يخفى وجهها اقساما بهذا الاعتبار وقد يقال المراد بالحكم
خطاب الله تعالى ومعنى تلك الرقبة خطابه تعالى بثبوت ملك الرقبة للمكلف بالشراء
ونحوه وكذا الوجوب خطابه تعالى بثبوته على المكلف ولا يخفى انه تعسف والحق
هاهنا آه لم يرد القسمة ما يطلق عليه لفظ الحكم لا الاسناد قلنا لزم بالشروع لا يخفى
ان هذا الجواب لا يتم في نفس الامر البتة اذ ليس ثمة في الذمة شيء ولا يخفى انه يتصف
بالصحة هو النفس فالاولى ان يفسر بموافقة امر الشارع وكذا معنى صحة القضاء اي

فصار القاضي في اركانه وشرائطه الظاهر ان لفظ الواو بمعنى او اذ يجوز ان يكون
الخلل في الباطل من جهة الاركان دون الشرائط وبالعكس اما الاول فكالنكاح بلفظ
المستقبل مع تحقق الشروط واما العكس فكالنكاح بلا شهود مع تحقق الاركان
والآفة فسداي وان لم يكن عدم ايصاله من جهة خلل في اركانه وشرائطه بل من جهة اوصافه
الملازمة وانما قيدنا بالملازمة لان الخلل ان كان باعتبار امر مجاور فمكروه وهو من
الاحكام الخمسة والامام يتعرض له اعتمادا على شهرته في موضع يشير اليه بقوله فيما يأتي
ما لازمه ما ليس بمشروع وكذا الكلام في الانعقاد فان المتصف بهذه الثلثة فعل
المكلف لا الحكم لكن يطلق الحكم على هذه الثلثة بمعنى انها يثبت بخطاب الشارع
وكثير من المحققين اه قيل كلامه يشعر بانحصار ما تشبها بهم وليس كذلك لان اباحة الانتفاع
وحرمته انما هما من احكام الصحة والبطلان لا ان الاباحة معنى الصحيح والحرمة معنى
بل الصحة موافقة امر الشارع والبطلان عدمه وهو تعلق بالمحكوم عليه وبه
لم يذكر الحكم فكانه بنا على انه ليس في الاحكام التكليفية حكم يتعلق شيء بالحاكم وان
ان ثبت هذا التعلق في نفس الامر وذلك ان الشارع حكم اه فان قلت يلزم على هذا
ان يكون الاحكام الخمسة ايضا من خطاب الوضع لان الشارع حكم بتعلق الوجوب مثلا
بفعل المكلف ولم يقل به احد قلت معتبر في الوضع عدم تحقق الاقتضاء والتخيير كما
علم من تعريف الحكم المذكور في اول الكتاب والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه
اه وما يكون مشروعا بوصفه دون اصله يكون خارجا من الاقسام وذلك ان تدعى ان هذا
ليس متحقق لان مشروعية الوصف التابع يتوقف على مشروعية الاصل وان لم يتحقق
التوقف على جانب العدم ان قلت فعلى هذا يكفي ان يقال في تعريف الباطل ما لا يكون
مشروعا باصله ولا احتياج الى قوله ولا بوصفه قلت هذا ايضا معتبر في مفهوم الباطل
ودلالة الالتزام مهجورة في التعريفات الصحيح ما يجمع اركانه وشرائطه اراد بالشرائط
ما يعم الاوصاف الملازمة بلا ملازمة ما ليس بمشروع وهو الوصف الزائد مع تصور الانفصال
في الجملة فائدة فائدة اخراج الشرائط فان فائدة المعنى نفس الشرط من قبيل الباطل
كما سبق في اواخر فصل النهي عن الحسنات والشرعيات ان النكاح بلا شهود بطلانه انها شرط
فيه لا ركن كما صرح به في كتب الفقه اصطلاح المعنى للاحتجاج عليه قيل بل النزاع في

في المعنى لانا نثبت الملك في البيع الفاسد بالقبض دون الباطل وهو لا يثبته منهما
وحاصله ان يقول بالمشروع باصله والممنوع بوصفه ونحن نقول به وفيه ان الظاهر انه لم
يقل بذلك وان لم يقل بثبوت الملك فيه بالقبض وح يكون النزاع في اطلاق الباطل عليه
لفظا ولقائل ان يقول اه اجيب عنه بان المراد بالصحيح كون الفعل موصلا ايضا الا انه انما
بحيث لا يشوبه عدم الايصال بقرينة المقابلة بعدم الايصال في الجملة المنقسم الى الباطل والفاسد
وبالجملة ايصالا لا يستنكره شرعا على ان المراد الايصال الى المقصود بنفسه والبيع الفاسد انما
يوصل بواسطة القبض لا بنفسه كما صرح به الفقهاء ثم لا نسلم ان الصلوة الفاسدة توجب
تفريغ الذمة نعم اذا كان الفساد في الوقت يخرج عن العهدة اذا شرع في الصلوة لكن
لكن لا يوجب فساد الصلوة كما مر في مباحث الحسن والقبيح قال في فصول البدائع
بين البطلان والفساد وان تساويا مجازا فرق في المعاملات عندنا فالفاسد منعقد
كالربوا ولذا يفيد الملك وان لم ينقلب بطرح الزيادة صحيحا لانه في الصلب بخلاف
لجهالة الاصل لكن ليس صحيحا ولا نافذا لعدم ترتب اباحة الانتفاع والباطل لم ينعقد
كبيع المضامين والملاقيح لا في العبادات اذ ليس سقوط القضاء بحيث يحصل بوجوده وعدمه
صوم يوم العيد اذا نذر ليس بفاسد بل صحيح لانه يسقط القضاء وان كان الاولى الافطار
والقضاء ولكن قد يسمى فاسدا باعتبار الاعراض عن ضيافة الله تعالى وتخفيفا ان سقوط
القضاء يسمى فاسدا هو ما كان او صلوة ليس بجهة فساده لانعقاد سببه وهو بالنسبة الى ذلك
السبب ليس فاسدا وان كان بالنسبة الى صحيح السبب كذلك فمن حيث هو يسقط صحيح انتهى
فلا يظهر فرق بين الصحيح والفاسد والنافذ فيه بخلاف كونه موصلا الى المقصود من ترتب
الاثر فالعقد الفضولي صحيح لكونه موصلا الى المقصود الدنيوي وهو الملك الموقوف لكن
لا يترتب عليه الاثر وهو اطلاق التصرف والانتفاع لانه بالملك الثابت وهو مراد المصنف بقوله
كالملك نوع تسامح لان الاولوية انما يطلق عرفا على رجحان احد الطرفين لا الى حد
الوجوب فاطلاقه على مطلق الرجحان تسامح والمراد بالاستواء اه هذا تحقيق معنى الاستواء
عندهم والاخراج تابع له لانه مبنى الى التقييد لاخراج الافعال المذكورة لان الكلام في فعل
المكلف فيخرج بهذا القيد ففي الاولوية والاستواء اشارة اه الاشارة في الاستواء الى ما
ذكر باعتبار النفي اي لا يعاقب عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخروية كالرخصة الوجه

الفعل الجائز ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة سواء وجب كاكل الميتة للمضطر او القصر
عندنا او ندب كالافطار للمسافر فيه تبين قولا او ابيح كالافطار في السفر عند من
لم يقل بفضيلته وما معنى للتخصيص يمكن ان يقال الحكم الغير الاصلي وان اتصف ببعض
هذه الاحكام لا يتصف ببعضها كالحرمة والمقصد التقسيم الى الاقسام الخمسة فلذا خص وجه
وجه التخصيص ان الحكم الاصلي لكونه مقصد الشارع اولا هو المتصف بهذه الاحكام
اولا وبالذات وايضا الحكم الغير الاصلي بها انما هو ثانيا وبالعرض وهذا القدر يكفي
للتخصيص في الجملة. في حده لا يكفر بكون الكاف من اكفره اذا دعاه كافرا قال الكرماني
عاطت به اهل السنة وكان مشيعا وطائفة تكفروا في كتابكم وطائفة قالوا المسمى ومذنب
اما كفره بتشديد الفاء فقال في المغرب اجده الآتي لا اسمه وعيد قول بشار وهو من الخوارج
مخاطبا واصل بن عطاء من المعتزلة يستحق الزراق ما بالى وبالكم يكفرون رجلا كفروا رجلا
يعني الخوارج اذ كفروا اثنتا تفسق وقيل لا تفسق الا الى المسحة اعني الذي لا يرى العمل به
واجبا والخوارج لما نشأ من تفسير الفاسق لمن قال الفاسق هو الخارج عن طاعة الله تعالى بارتكاب
كبيرة لا نفسق بغير المسحة لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك
ومن فسره بالخارج عن امر الله تعالى بارتكاب معصية كبيرة قال لا افسقه ولا معنى الاحتجاج
بان التفاوت رد على المصنف قوله وبان الفرض اه رد على صاحب التحقيق وقد يجاب عنه
بان بيان التفاوت وبيان معنيهما اللغويين تنبيه على ان الاصل بالنقل رعاية المناسبة
بين اللغوي والاصطلاحي فلا يهمل مهما امكن فالمصير الى الاصل اولى وانت خبير بان
الاحتجاج بحديث التفاوت على ما ذكره المصنف احتجاج مستقل وبيان المعنيين اللغويين
للفرض والواجب ليس بمقدمة في هذا الاستدلال ولا يخفى ان الجواب المذكور لا يدفع
ما اورد على احتجاج المصنف ولا تقريبه لم بالنسبة اليه واما بالنسبة الى احتجاج صاحب
التحقيق فلا تقريب في الجملة الا ان ما دل على تقدير تمام هو ان الاولى ان يصطلح
على طلاق الفرض على ما ثبت بقطعي والواجب على ما ثبت بظني وليس هذا احتجاجا
معتدا به على الخصم نعم يرد على الشارح ان الرجوع عما ذهب اليه علماؤنا رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين من جعل الفرض بمعنى تناسبه لغة والواجب بمعنى تناسبه لغة والحكم
على كل بما يناسبه من كفر جاحده وفسق تارك العمل غير مؤول ولا مستخف ونحو ذلك

فلذلك والاصطلاح على انهما عبارتان عن معنى واحد خاليا عن المعنى صرف عن الفائدة
فلا يلزم امتناع اه اجيب عنه بانهم لا يدعون الامتناع بعينه وانما يشير ظاهر عبارتهم
بل عدم وجوب التقدير في الواجب وعدم وجوب السقوط في الفرض فلا يرد النقض بالمسح
وانت خبير بان قول الابهري سند منع امتناع التقدير بالدليل الظني وحاصل الاعتراض
انه ان اريد بالممتنع لم يكن اطلاق لفظ الفرض على الواجب اعني ما ثبت بدليل ظني
خاليا عن مناسبة المعنى اللغوي بل يتحقق التقدير في كل واجب ففي العبارة ادنى مسامحة
حيث نقض على منع الامتناع ومقصوده دعوى الثبوت ايضا بقرينة السوق وعلى
هذا يندفع الجواب المذكور فتأمل المصنف الهدى المراد بالهدى الدين
واضافة السنة اليه باعتبار انها مكملة له المصنف وتركها يوجب اساءة وكراهة الاساءة
دون الكراهة. قال الحلواني الكراهة افحش من الاساءة وهذا احسن قول الخصري
في المغني تركها ضلال لان تريد الاصرار على تركها والا لم يكن فرق بين ترك السنة
والواجب ثم لو ترك قوم سنن الهدى عوتبوا ولو تركها اهل بلدة واصروا قتلوا
على ذلك بالسلاح قال محمد لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف
بالدين وقال ابو يوسف رضي الله عنه المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات دون السنن
سنة العمرين فان اراد بالعمرين ابو بكر وعمر رضي الله عنهما كما في قولهم بعثمان رضي
الله عنه سألناك سيرة العمرين ففيه تغليب وان اريد به عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعمر بن عبد
العزيز رضي الله عنه كما قيل احتنق العمران ومن بينهما من الخلفاء امهات الاولاد ففيه تغليب
ولا يخفى ان الكلام اجيب عنه في فصول البدائع بان الاصل في الاطلاق الحقيقة
فلا يرد انها مقيدة والنزاع في المطلق واما الاعتراض عليه بان السنة فيه بالمعنى
اللغوي مستقيم جوابه من قولنا لانا نقول التمسك اه وفيه بحث لانهم قالوا الاصل
انما يصلح للدفع لا للالتزام كما مر في ركن القياس في بحث تعليل النصوص صارفة
عن التخصيص قال في فصول البدائع التعميم ليس قرينة صارفة اذ هو فرع الاختصاص
انتهى لا يقال السنة في هذا الحديث بالمعنى اللغوي ولذا قال في القسم الثاني من سن
سنة سيئة والكلام في السنة بالمعنى الشرعي لانا نقول التمسك في تناول
السنة الحسنة عن الرسول عليه السلام لغة وتخصيصها بسنة الرسول شرعا لا بد له من دليل

وما لم يثبت الافتراض بالدليل لا وجه للقول به لمخالف للمغ والنفل هو في الاصل
بمعنى الزيادة ومنه النفل للغنيمة والنافلة لولد الولد لزيادتهما على مقصد الجهاد والنكاح
اى يستحق الثواب لانه يثاب بالسنة لانه خلاف المذهب اذ لا وجوب على الله سبحانه
ولا يذم تاركه فيدخل في حد النفل مع انه فرض بان المراد الترك اى المراد من الترك
المذكور في تعريف النفل الترك مطلقا اى دائما فيخرج صوم السفر لان تاركه دائما يذم
ويعتبر المذموم مؤخرة مطلقا وعلى الثاني بان الزيادة اه فيه بحث لان من لوازم الوصف
ان يعاقب على تركه وبعد التحقق لا يتصور الترك اللهم الا ان يقال المراد انه لو فرض
تحقق الترك ولو كان المفروض مما لا يتصور لا يستحق التارك العقاب وفيه بعد لا يخفى
على ان قطعية الدليل بالنسبة الى الزيادة محل كلام كشق زق وكقطع حبل مملوك
علق به قنديل غيره بخلاف ضمان ذبح الغير حيث يجب اشكال ورود على الجواب المذكور
وهو ان الامر لو كان كما ذكرت ينبغي ان يضمن ما فسد من الذبح صار عبادة لله
تعالى اه ليس المراد انه صار عبادة لله بالفعل حتى يرد عليه ان الموجود لا يصير عبادة
الا بانضمام الباقي اليه كما يدل عليه قوله اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة
واحدة بل المراد انه كان له صفة ان يصير عبادة بانضمام الباقي لا على وصف كونه
عبادة قال الفاضل الشريف الاولى ان يذكر لفظا ايضا ليوافق الكلام السابق وهو
قوله والموقوف على صحة المؤدى هو ضرورة الاجزاء الباقية عبادة ولك ان تحمله
على حذف المضاف المذكور لكن يثاب تاركه اذ في نوع تدسبق منا الاعتراض عليه
في اول الكتاب بان المص بل الشارح ايضا جعلا ترك الحرام والمكروه كراهة التحريم
مما لا يثاب عليه وجعل ترك المكروه كراهة التنزيه مما يثاب عليه دون تركهما لا جل
دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة اعترض بان حرمان الشفاعة
يستلزم استحقاق العقوبة بالنار لان ترك الشكر يستلزمه وهو حاصل لجميع الناس
فان الشكر على النعم نعمة ايضا يستحق الشكر وهلم جرا والطاقة البشرية لا تفي
بالشكر فلولا الشفاعة لا يستحق الجميع العقوبة بالنار والجواب ان ترك الشكر
انما يستوجب استحقاق العقوبة بالنار اذا كان الشكر مقدورا والشكر على جميع
النعم التي من جملتها الاقتدار على الشكر لا تفي به الطاقة البشرية كما اعترف به

به المعترض على ان الشفاعة بدفع العقوبة بالنار لا استحقاقا وبالفلا وجه لما ذكر
واما الاعتراض بان مرتكب الحرام بل الكبيرة لا يستحق حرمان الشفاعة فكيف يستحقه
مرتكب المكروه فقد مر منا في تحقيق تعريف الفقه جوابه ولا يحتاج الى ان يقال معنى الحديث
الشريف من ترك سنتي لم ينل شفاعتي ومرض مرض له في قلبه لم ينل شفاعتي لانه كافر
والكافر لا ينال شفاعته عليه السلام لقوله عليه السلام قيل عليه الكلام في الذي ارتكب مكروها
لا في تارك السنة فلا يجوز الاستدلال بالحديث واجيب بان الكلام في الذي ارتكب ما دون
الحرام اعني المكروه كراهة تحريم وتارك السنة داخل فيه نعم يرد ان يقال المفهوم من الحديث
الشريف ان الذي ارتكب المكروه يحرم الشفاعة ولا يدل على انه لا يستحق العقوبة بالنار
فلا بد من بيان الدليل عليه فسمي رخصة ومقابلها العزيمة الرخصة في اللغة عبارة عن
اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة وجود الاشكال وقلة الرغائب
فيها فيسمى الحكم المبني على اعذار العباد بها لما فيه من اليسر والسهولة واما العزيمة
فهي من العزم وهو في اللغة القصد المتأكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما
اي قصدا متأكدا في العصيان ويسمى الحكم الاصلي بها لانه من حيث كونه اصلا مشروعا
في نهاية الوكادة والقوة حقا لله تعالى علينا بحكم انه الهنا ونحن عبيده وله الامر
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الاستسلام والانقياد والحق انه مما تفرد به الصوفية
الاعتذار عنه وذكر ابو اليسر انه لا يخفى ان تعريفه ليس بمانع لان ترك المواخذة
على الفعل مثلا مع قيام المحرم وحرمة الفعل في العزيمة تفضلا منه سبحانه لو كان مباحا
لم يبق مباحا لان المباح حصل من عداد الاحكام الخامسة اما اولا اجيب عنه بان اكل مال الغير
خوف تلف النفس عزيمة لا رخصة ورد بانه مبني على العذر والعزيمة لا تكون كذلك على انه كلام
على السند وغيرها فيه تأمل فما استبيح مع قيام المحرم والمحرمة لقائل ان يقول اذا كان
المحرم قائما وحكمه ايضا قائما فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو
غير جائز والجواب منع عدم الجواز بل هو الاشبه بالرخصة لما في العمل بالمرجوح وترك
الراجح من اليسر والسهولة كلام في هذا التقسيم اه قيل هذا ليس بموجه لان كلامه هنا
لا يدل الا على ان احد الاقسام الاربعة من الرخصة هذا وهو الذي استبيح مع قيام المحرم
واللازم منه ان يكون مقابل هذا القسم من العزيمة الحرام لا الانحصار وانت خبير بان

مراد الشارح رح انفهام اختصاص الرخصة الحقيقية في الاباحة لا اختصاص مطلق الرخصة
ومنشأ الاشكال ذكر لفظ تبيح في قسمي الرخصة الحقيقية معا لانها يقابلها فيه تأمل حيث
لا يلزم من اختصاص حقيقة الرخصة في الاباحة وان اريد بها ما يكون بطريق التساوي
اختصاص العزيمة في الحرمة اذ لا ينحصر مقابل الاباحة في الحرمة فيجوز ان يكون العزيمة وجوب
الفعل مثلا فينقلب بالرخصة اباحة بمعنى تساوي الفعل والترك ويمكن ان يقال الرخصة
في مثله ليس في نفس الفعل حقيقة لان العزيمة بل يرجع الى الترك والعزيمة فيه الحرمة اما لازما
او راجحا فصح ما ذكره فليتأمل ليشمل الحرام فيه نظر حيث صرح فيما سبق بخروج الحرام
عند المص ولا يكون بين الكلامين منافاة احد الكلامين خصص الرخصة الحقيقية
في النوعين الذين عزيمة كل منهما حرام والثاني قصر العزيمة في الفرض والواجب في السنة
والنفل في الفرض والواجب الحرام اذ ليس في السنة والنفل محرم لا في جانب الفعل
ولا في جانب الترك او الرجحان والمنع بطريق الرجحان متحقق في السنة والنفل
وفيه بحث لان تفسير الحرمة بما يتناول كونه ترك السنة حالة الخوف لا يستقيم ههنا لان
حكم هذا القسم وهو اولوية الاخذ بالعزيمة وبذل النفس حسبة لا يتناوله فالحق ان المراد
بالحرمة حرمة ترك العزيمة وذلك بالوجوب وبهذا ظهر ان المراد بالاباحة مطلق الاذن
لا تساوي الطرفين والا لما تناول حكم هذين القسمين وهو اولوية الاخذ بالعزيمة
اجيب بان معنى الاباحة اه في فصول البدايع الاولى ان يقال المراد قيام الحرمة معنى
وعدم المؤاخذة لذهابها صورة تيسيرا انتهى وتحقيقه ان المنهي عنه الذي هو الحرام
المعاقب على فعله والمثاب على تركه صورة هو فعل المعاقب عليه ومعنى هو ترك المثاب
عليه لان معنى الشيء هو فعل المعاقب عليه ومعنى هو ترك المثاب عليه لان معنى الشيء
هو المقصود منه ولا ريب ان المقصود من الحرام تركه اذا تحقق هذا فنقول لما كان الثابت
بالترخيص في هذا القسم جواز الاقدام على فعله اي ان لا يعاقب على فعله ذهب صورة الحرام
ولما بقي الثواب على تركه لم يذهب معنى الحرام فهذا معنى كون الحرمة باقية معنى وذاهبة
صورة وبهذا يتحقق التوفيق بين الاباحة الصورية والحرمة المعنوية بزهوق
الروح في الموت زهقت نفسه بالفتح والكسر زهوقا خرجت روحه وازهقها الله تعالى
اما انزهقت نفسه وانزهاق الروح فليس من كلامهم وكذا الامر بالمعروف اه

اعلم ان مباح الحرمة في الامثلة التي ذكرت في هذا القسم فاما في الكفر فلما ذكر من
انه حرمة لا يزول ابدا واما في غيره فلان حرمته وان احتمل الزوال لكنها لم يوجد دليل
زوالها وذلك لان المصير الى الرخصة يثبت ضرورة والضرورة يرتفع بزوالها صورة
اي بان لا يؤاخذ بفعله فيبقى حراما معنى لانعدام دليل سقوط الحرمة المعنوية اعني الثواب
على تركه اما لو كان مريضا اه في شرح التاويلات ان المسافر والمريض اذا اجبرا على
الافطار فامتنعا حتى قتلا ينبغي ان لا يكونا آثمين بل شهيدين لاقامتهما حق الله تعالى
لعدم سقوطه بدليل وجوب البدل اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام فيه بحث ان المفهوم
من كلام المص ان العمل بالعزيمة ليس اولى عند الخصم ولا يفهم منه ان يكون العمل بالرخصة
هو الاولى عنده لجواز التساوي ولك ان تقول الذي يحقق اشارة ما بذلك ولا
يقدح فيها الاحتمال المذكور المص وهو مستثنى من قوله والعزيمة اولى قيل لقائل ان
يقول كان الواجب ان يكون العزيمة في الصوم اولى مطلقا لان النفس عدو الله سبحانه
بدليل عادى نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقتل عدو الله تعالى واجب ولهذا وجب
شرع الجهاد فيكون الصوم اولى وان ادى الى الهلاك ويمكن ان يجاب بان شرعية
الصوم لارتياض النفس لطاعة الله تعالى فلا يجوز اتيانه على وجه يؤدي الى انعدامه و
الحديث يعني تقدير ثبوته يدل على المداومة بمنعهما تشبيها لا بقتلها فرقا بين النفس
المؤمنة والكافرة من الاصر اه قال شيخ اكمل الدين في الانوار روي ان الاصر في
بني اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت الطيبات محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم
خمسين صلوة في اليوم والليلة وكان في زكوتهم ربع المال ولم يكن يطهرهم من الجنابة
والحدث غير الماء ولم يكن صلوتهم جائزة في غير المسجد وكان يحرم عليهم الاكل في
الصوم بعد النوم ويحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكان علامة قبول قربانهم
احراقه بنار ينزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان
يصبح وهو مكتوب في باب داره انتهى كلامه وانت خبير بان قطع الاعضاء الخاطئة و
وقرض موضع النجاسة واحراق الغنايم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت زوائد
على ما ذكر كحرم الحكم بالقصاص حتى لا يجوز العفو في شريعتهم اعني شريعة اليهود
صرح به صاحب الكشاف والحق ان المنهي في تلك الشريعة اخذ ورثة القتيل الدية من

القاتل لانه لا يجوز العفو اصلا فان العفو مندوب عندهم ايضا لقوله تعالى
فمن تصدق به فهو كفارة له بعد قوله وكتبنا عليهم فيها الآية على انه قال في تفسير قوله
تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وأمر
قومك يأخذوا باحسنها ان الحسن هو الاقتصاص والاحسن العفو فالموجب قائم
والحكم متراخ اراد بالموجب سبب الوجوب وهو في حق الصوم شهود الشهر وبالحكم وجوب
الصوم صرح به المص حيث قال فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وفيه بحث
لان القول بتراخي الحكم على هذا كالغاء ما صرح في الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء من ان الاول متحقق في حق المسافر ولهذا يصح منه القضاء دون الثاني والحق
ان مرادهم بالسبب هنا سبب وجوب الاداء وهو الخطاب الذي في قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا كتب عليكم الصيام الآية وبالحكم التراخي وجوب الاداء نعم لا يستقيم على هذا
ما ذكره فيما قبل من عدم الخطاب في حقهم فان قلت هذا الخطاب لغير المسافر و
المريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية قلت ظاهره تناولهما والتعقيب
للترخيص لا للتخصيص واما اعتراض القاشاني بانه ان حمل على التخصيص يكون من
النوع الاول لقيام حرمة الافطار الثابتة بعموم الآية وان حمل عليه يكون من نوع
المجاز للرخصة لا من ثاني نوعي الحقيقة لان المخصص يبين ان المخصوص غير مراد
من العام كما عرف فجوابه انا نختار الاول وانما يكون من النوع الاول لو لم يكن
الآية للترخيص بالتأخير الى العدة فان شان الترخيص بالتأخير ان يتأخر ما
يثبت بالخطاب اعني وجوب الاداء فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة
وروي عن ابي يوسف رضي الله عنه ان الحرمة لا ترتفع ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار
ابقاء للمهجة كما في الاكراه على اجراء كلمة الكفر واليه ذهب الشافعي في احد قوليه وكثير
من العلماء وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا صبر حتى قتل لا يكون آثما عندهم ويكون
آثما عندنا وذكر الاسبيجابي انه انما يأثم اذا علم بالاباحة في هذه الحالة لان في سقوط
الحرمة خفاء فيعذر بالجهل وفيما اذا حلف لا يأكل حراما او لا يشرب حراما يحنث
باكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار عندهم ولا يحنث عندنا قلت يجوز ان
ذكر المغفرة اه هذا انما يظهر اذا قيل معنى الآية الكريمة غير باغ على الوالي ولا

عاد بقطع الطريق وهذا المعنى انما يلائم مذهب الشافعي حيث لا يباح
اكل الحرام عنده للباغي بالسفر واما اذا قيل غير باغ الاستيثار على مضطر آخر ولا عاد
سد الرمق كما هو الملائم لمذهب الحنفية فلا وهو ظاهر على المتأمل وفي التيسير
فان الله غفور رحيم اي غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله تعالى واستحلال ما حرم
الله سبحانه رحيم شرع التوبة وقيل غفور للذنوب بالكبائر فكيف يؤاخذ بتناول
الميتة عند الاضطرار رحيم بعباده فيما يتعبدهم وقيل غفور لمن اكل من غير ضرورة
رحيم يرفع الاثم عند الضرورة اذ لو على المضطر فيه بحث لان ما يحرم قبل الآية
الآية يجب ان يكون مباحا دفعا للحرج المدفوع في الشرع بقوله تعالى وما جعل عليكم
من حرج فلا فائدة في صرف المغفرة الى ذلك المص قال الله تعالى اذا ضربتم في
الارض الآية استدل الشافعي رح على ان القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع
بذكر الجناح في الآية الكريمة لانه للاباحة والجواب ان لفظ الجناح وان كان ظاهره
يفيد ما ذكره لكنه لما كانوا الفوا الاتمام كان مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا
في القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب انفسهم بالقصر ويطمئنوا اليه والحمل على هذا واجب
عملا بالدليل بقدر الامكان وهذا نظير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر
الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ
الجناح لكن جعله الشافعي وما لا بد منه لما اخذ الطواف بينهما ركنا بما لاح له من الدلائل
غيره معناه اعملوا بها واعتقدوها انما قال هذا لان الصدقة مما لا يحتمل
التمليك من كل وجه اسقاط محض لا يتوقف على قبول العبد فيما اقتصها الناس
هكذا وقع في الرواية والاصوب ان يقال فيم لما تقرر في النحو من انه يجب حذف
الف ما الاستفهامية اذا جرت وابقاء الفتحة دليلا عليها نحو فيم والام وعلام وربما
تبعت الفتحة الالف في الحذف وهو مخصوص بالشعر نحو يا ابا الاسود لم خلفتني
لهموم طارقات وذكر واما قوله على ما قام يشتمني لئيم كخنزير تمرغ
في دمان فضرورة لم والعجب من صاحب الكشاف اذ جوز كونها استفهامية في قوله تعالى
بما غفر لي ربي مع رده على من قال في بما اغويتني ان المعنى باي شيء اغويتني بان
اثبات الالف قليل شاذ حتى جعل سؤال عمر رضي الله عنه دليلا لا يخفى ان الحديث

الحديث الشريف ايضا دليس شي هذا لان الامر بالقبول في حالة الامن دليل على ان
عدم الخوف لا يقتضي عدم القصر لجواز ان يكون السؤال آه فيه بحث اذ لو كان سؤالهم
مبنيا على هذا لما صح الجواب بانها صدقة فاقبلوها لان المستدل شي لا يجاب بمنع مدلوله
من غير تعرض لدليله بل الجواب ح ان القصر بالخوف لغلبته لا لاقتضائه عدمه عدم القصر
اما الوجوه ساكتا عن حالة الامن يسأل بحرفه فلهذا صح الجواب بالامر بقبوله مطلقا على
ان عدم القول بمفهوم الشرط لخروجه بمخرج الغالب مع تجويزه فهم عمر رضي الله عنه
مفهوم متنافيان او اعتراف بانه ليس من اهل اللسان والثاني ظاهر البطلان فتعين
عدم القول به اذا لم يظهر له فائدة اخرى فيه بحث لان عدم القول بمفهوم
الشرط مع انه اصل عنده لخروجه مخرج الغالب كلام لا طائل له فان تعليق دفع
الجناح عن القصر بامر غالبه فيما الخوف يؤيد عدم دفعه عند عدمه لان النادر
كالمعدوم ولان الضرورة المؤثرة في دفعه ربما يكون ناشئة من الغلبة لا من نفس
السفر لان في كل منهما رفقا من وجه على انا لا نسلم الواجب على العبد شهود الجمعة
عينا عند الاذن كما في الحر حتى لو تكلف بعد الاذن يكره كما في الحر كذا في المغني
وهو مخير بين صوم السنة عند محمد وهو مروي في النوادر ان الامام رجع اليه
قبل موته بايام وفي ظاهر الرواية يجب الوفاء بالمنذور لا محالة وفي التخيير المختار
بحث من وجوه الاول ان الناذر اوجب على نفسه صوم سنة ان فعل كذا والواجب
لا يسقط بغير عذر الثاني ان التخيير ينافي الوجوب والايجاب تركه فلا يكون
واجبا الثالث ان اليمين ان لم يكن حاصلا في هذه الصيغة لم يصلح بتجويز
اختياره وتركه الوفاء بالنذر وان كان حاصلا فلا شك ان الصيغة مجاز
فيه وحقيقة في النذر وان لا يصح الجمع بين الحقيقة والمجاز يجب ان يصار
الى الحقيقة اعني النذر اذ لا يصار الى المجاز عند امكانها والجواب عن الاول
منع ان الواجب لا يسقط اذ يجوز ان يسقط بما اعتبره الشارع مسقطا وقد
جعل الكفارة ههنا مسقطا وعن الثاني ان المنافي للوجوب التخيير بين الفعل
والترك لا بين الفعل وفعل آخر فانه يجوز ان يكون الواجب احدهما لا بعينه
وعن الثالث ان مجموع كلامه يمين لانه تعليق والتعليق بالشرط يمين كما عرف

عرف وحرّر وما شاء الله الجزاء نذر ثم ان قصد المتكلم منع النفس عن ايجاد الشرط
لا ايجاب المنذور فاذا اجتمع في كلام جهتان يحمل ايهما شاء ولا يرد التخيير بين
الركعتين آه وكذا لا يرد تخيير موسى عليه السلام بين ان يرعى ثماني حجج او عشرا لان
الفضل كان برأسه بدليل من عندك والا فالمنع وارد آه فيه بحث لان منع الحصر
بما ذكر وارد آه فيه بحث لان منع الحصر بما ذكر وارد وان كان التقسيم استقرائيا فلا معنى
لتعليق وروده المنع على عدم كون التقسيم استقرائيا لانه تغير بالاخفى اجيب عنه بان
ما في قوله ما تقوم به الشيء عبارة عن الداخل الذي يقوم به الشيء فليس تفسيرا بالاخفى
وفائدة ذكره ان يكون توطئة لذكر ما شنع على اصحابنا اجيب عنه فلا يصدق على
المحل الذي يقوم به الحال على انه انما يصدق عليه ان لو كان يقوم من القيام واما
اذا كان يقوم بالتشديد من التقويم فلا يصدق عليه اصلا ثانيا فخبير بان اعتبار
القيام قيد زائد على نفس الدخول مع ما فيه من نوع خفاء فلا يندفع لزوم التفسير
بالاخفى بمجرد جعل ما عبارة عن الداخل على انه اذا جعل عبارة عنه يلزم استدراك قيد
القيام واما كون تقوم من التقويم ففيه ان الفاعل تقوم الشيء على صيغة المعلوم
بمعنى لفظ به اي يدخل في قوامه اذ لا يخفى ركاكة المعنى على صيغة المجهول نعم لو
قيل اللفظ يقوم على صيغة المضارع من التقوم بحذف احدى حرفي المضارعة لم يرد
النقض بالمحل الذي يقوم الحال لكن هذا مبني على جواز حذف التاء التحتاني
ايضا او ان يؤول الشيء بالمؤنث فان قلت تمثيله آه لا يخفى انه لا معنى لايراد
هذا الاعتراض بعد ان بين وجه التشنيع ووجه التقصي عنه بان المراد بالزائد
ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء لا ما ينتفي بانتفائه الشيء المركب منه ومن غيره
نعم لو ذكره قبل ذلك لكان له وجه فتأمل قد سبق ان العلة هي الخارج العام
في اللغة المغير اي معنى يحل في المحل فيتغير به حال المحل كالمرض والمولود مرضيا
متغير من اصله النوعي او من العلل وهو الشرعية الثابتة وسميت العلة الشرعية بها
لتغيير الحكم من العدم الى الثبوت او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر
الحكم ولا يخفى ضعفه اذ كثيرا ما يخالف الاصل فلا يفيد الوجوب المدعى على انه
قد سبق في بحث تعليل النصوص ان الاصالة يصلح للدفع لا للالزام ان

ان من مشايخنا من فرق اى بين العلة الشرعية والعقلية او بين العلة الشرعية
والاستطاعة فيجوزون اشتراط الاطراد بحكم الشرع يعني ان العلل الشرعية
وان كانت امارات في نفسها لا موجبة بذواتها الا انها موجبة للمعلولات بجعل
الشرع وذلك اضافة الحكم من الثواب والعقاب الى العلل بالنصوص فيجوز
ان يشترط الشرع الاطراد قلنا المؤاخذة فيه بحث ان العلة المذكورة
ههنا ايضا بمعنى المؤثر الا ترى الى قول المص والتقسيم فان كان مؤثرا كما ذكرنا
في القياس فنعم ولا نم ان العقود والفسوخ احكام بل علل للاحكام فالحق في الجواب
ان ذلك ممن لا يقول بتخصيص العلة مؤول بانه لا يكون علة مع التخصيص الا
اذا ارتفع المانع اذا وجد ركن العلة وتراخى وصفه وذلك مثل نصاب الزكوة
في اول الحول هو علة اسما ومعنى لكنه جعل علة بصفة النماء المتأخرة لقوله عليه
السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم ظاهر كلام المص انما قال ظ لان
هذه الثلاثة يأباها قوله وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم
وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فقوله لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب لما فيها
من معنى الاضافة الى وقت مستقبل فبين الكلام الذي نقل من المحققين غاية
ما في الباب انه اكد ابتنائها على الاضافة الى وقت مستقبل لجواز التصريح
بجعل العقد من وقت مستقبل فيها بخلاف البيع حيث لا يصح لو قال في رجب بعت
منك هذه الدار في رمضان يثبت من غير رمضان وهو يكون العقد
لازما في الاجارة المضافة حتى لا يكون للموجر الفسخ قبل الوقت المضاف اليه
فيه خلاف ففي الذخيرة انه غير لازم والصحيح اللزوم صرح به قاضي خان فانه
علة اسما ومعنى ولهذا لو حلف لا يطلق فاضاف الطلاق الى وقت معين يحنث
في الحال بخلاف ما اذا علق لان التعليق ليس بسبب في الحال مواساة الفقير في
المغرب يقال آسيته بمالي مواساة اى جعلته اسوة اقتدى به ويتأسى هو بي
وواسيته لغة ضعيفة وبهذا يندفع اى بان المراد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلا
بنفسها ووجه الاندفاع ان المنفي عن النماء كونه علة حقيقية مستقلة لا كونه
علة حقيقية فقط فلا يلزم من انتفاء كونه علة حقيقية مستقلة ان لا يكون النصاب

النصاب علة العلة اذ يكفي فيه كون النماء علة حقيقية في الجملة لا ينافي مشابهته
بالاسباب تدقيقا ان المدعى مركب من امرين احدهما ان النصاب علة لنفس وجوب الزكوة
والثاني انه مشابه بالاسباب وكونه علة العلة وان لم ينافي الامر الثاني لكنه ينافي الاول
ضرورة انه ح ليس علة لنفس وجوب الزكوة على ما هو المدعى بل لعلة وهو مردود بان
المراد بالعلة ههنا ما يعم البعيدة وبالتأثير ما يعم التأثير بواسطة كما يشعر به
والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اجيب بان ليس بيان ذلك للاحتراز بل بيان
الواقع ولا يخفى انه بعيد عن السوق كل البعد وقد يجاب ايضا بانه لما كان في استلزام
علية العلة مشابهتها بالاسباب نوع خفاء احترز عن كون النصاب علة للعلة بالشرطية
الثانية بعد الاحتراز عن كونه سببا بالشرطية الاولى ايضاحا للمقصود بوجهين
احدهما انه فيه بحث لان حمل كلام فخر الاسلام على ان يكون بيانا لشبه السببية بوجهين لا يصح
ان مجرد تراخي الحكم الى ما ليس حاصلا به لا يفيد شبه السببية كيف ولو كان ذلك علة لاقتضى
نفس السببية لا شبهها فلا بد ان يجعل جميع كلامه دليلا واحدا بان يقال تراخي حكم النصاب
الى ما ليس بحادث به وهو النماء فلا يكون علة العلة والنماء ليس بعلة مستقلة حتى يكون
النصاب سببا بل هو شبيه بالعلة فيكون النصاب علة اسما ومعنى لا حكما شبيها بالاسباب
الى مجرد ازالة المانع لا الى الوصف معنى والمراد بما ليس بحادث به الوصف وان كان ظاهره
عاما واعترض عليه بان ازالة المانع ايضا وصف والجواب ان المتبادر من الوصف ما قام
بذات العلة كالنماء القائم بالنصاب ولا كذلك ازالة المانع نفي للملزوم لانه دفع
للعدم الذي هو ملزوم للتالي في الشرطين صح الاداء قبل تمام الحول حتى فات ففي
فانه عنده يكون المؤدى زكوة في الحال والنصاب كامل قيد به لانه لو كان ماكان المؤدى
نفلا حتى لو كان قائما في يد الامام له ان يسترده بخلاف ما اذا دفع الى الفقير لانها
تمت قربة وان لم يتم زكوة لا شبه الوصف الى اول الحول ظهر ههنا ان المؤدى انما يكون
يصير زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا عليه فيشترط اهلية المصرف
عند الاداء لا عند تمام الحول فلا يرد ما ذكر الكرخي في مختصره والناطفي في اجناسه و
صاحب الهداية في تجنيسه من انه لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد
والعياذ بالله جاز المؤدى عن الزكوة ولو صار المؤدى زكوة عند الحول لشرطت اهلية

اهل المصر وعنده الى وصف يصلح بالموت فاذا اتصل به استند حكمه الى اول المرض
حتى كان للورثة ابطال تبرعاته بما زاد على الثلث واذا برأ من مرضه كان تبرعه نافذا
لان العلة لم يتم بوصفها وهذا اشبه بالعلل من النصاب اى معنى العلية في مرض الموت
ارجح منه في النصاب لان الوصف الذى تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان الموت
يحدث من المرض بترادف الآلام فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب ضمنوا الدية
عليان التزكية لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فتضمن الشهود ايضا
اذا رجعوا وعدم لزوم القصاص لشبهة تحمل قضاء القاضى خلافا لابى يوسف رضى الله
عنه هكذا في اكثر النسخ وفي بعضها خلافا لهما وهو الاصوب لان المذكور في الكشف
وفي فصول البدايع خلاف محمد ايضا قال في الكشف وعند ابى يوسف ومحمد لا ضمان
عليهم بحال لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما اذا اثنوا على الشهود
عليهم خيرا بان قالوا هو محصن وقال في الفصول قالا التزكية ثناء ليس بتعد ولا ضمان
الا بالتعدى ولهذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع
ظهر انها تقدمت والاعتبار للمعانى لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة فيه بحث لان
هذا لا يدل على ان شرى القريب ليس من قبيل علة العلة لان المعانى المذكورة توجد فيه
اليها ايضا فالظاهر ان المص اشار الى ان شرى القريب وان كان علة العلة من قبيل العلة
اسما ومعنى وحكما وليس قسما آخر برأسه وذهب فخر الاسلام اه والحق ان اذ كل
سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل هاهنا لانه بعض العلة وهذا اخى
ما يقرر عنده لا محالة اذ لا يلزم من عدم تأثير جزء العلة في جزء المعلول عدم تأثيره
في كل تأثيرا ما كيف ولو لم يكن لكل جزء اثر في تمام المعلول لم يحتج اليه في العلية ولهذا
يجب صلة القرابة اه انما لم يستدل على ان لكل من الامرين اثرا في ايجاب الصلة
لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه لان المفهوم الظاهر تأثير المجموع
لا تأثير كل لان اضافة الحكم اه اجيب عنه بان الواقع في عبارة القوم الاضافة
الى ملك القريب لا الى مطلق الملك الذى هو جزء العلة فان ملك القريب جامع
للجزئين واللام في الملك الثانى الواقع في عبارة المص للعهد والمعهود ملك القريب
لا مطلقه حتى يكون صريحا في اضافة الحكم الى المنكر المدعى جزئيته وانت خبير بان حمل الملك

الملك الاول في عبارة المص على مطلق الملك والثانى على ملك القريب يخرج الكلام
عن الانتظام ويأباه التعليل بقوله فانه الجزء الاخير للعلة فتأمل وانت خبير
اه فيه بحث لان كون الجزء الاخير كعلة العلة لا يقتضى ان يطلق عليه جميع ما يطلق
على علة العلة نصيب الاجنبى بالاتفاق اى ان شاء الاجنبى تضمينه والآخر
ان يستسعى العبد ان شاء عند ابى حنيفة وعندهما يتعين الضمان سواء علم
الاجنبى او لم يعلم قيل هذا يخالف قول المص ولو كان القرابة معلومة لم يضمن لانه يدل
على ان عدم الضمان في صورة علم الاجنبى بالقرابة على الاتفاق وهو الظاهر اما عند
ابى حنيفة رضى الله عنه فلان الجهل غير مانع من نفى الضمان فالعلم بالطريق الاولى
واما عندهما فلانه انما كان يضمن لانه افسد على الاجنبى نصيبه بغير علمه ورضاه
وهاهنا علم وانت خبير بان ما ذكره المص في صورة تأخير القرابة ووجه عدم الضمان
فيه ان الملك بالارث ليس بصنعه فلا يخالفه لاختلاف صورة المسئلتين اذ لا عبرة
للجهل يعنى لو كان معتبرة لكان الواجب الضمان حيث لم يتحقق الرضى وبهذا التوجيه
يندفع ما قيل ان في هذا التعليل قصورا اذ ليس مطمح ما في الضمان بل علمه لكن في الظاهر
من سوق الكلام على هذا التوجيه ان يقال بعد قوله فان قيل لانه وجود الرضى اه
وبهذا يندفع ما يقال لا نم وجود الرضى في صورة الجهل لان جهل ما لم يعتبر فيما اذا
كان العلم حاصلا على ان الرضى امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر فليتأمل سواء
علم القرابة ام لم يعلم هذا على ظاهر الرواية وروى الحسن وابى يوسف ايضا عن ابى حنيفة
انه فصل بين علم الشريك بالقرابة وعدمه لان الرضا لا يتحقق في الثانى فيضمن
اجيب بان الرضى اه قيل التحقيق في الجواب ان الاجنبى لما رضى شركته رضى
بلوازمها لان الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمه والعتق على شريكه من لوازمها فرضى به
ايضا علم بالقرابة او لم يعلم وهذا معنى قوله ولا يعتبر جهله كالاخبار عن المحبة ولو
كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى ايضا لان حقيقة
المحبة لا توقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لا تقر على شئ
فلم يوقف عليه تعلق الحكم بدليله كما في السفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار
الشرط هو الاخبار عن المحبة وقد وجد فثبت الحكم كذا نقله صاحب الكشف عن شرح المبسوط

لفهم الكلام وفيه نظر لان الشغل اه اجيب عنه بان من جعله من قبيل اقامة السبب
جعل ملك البايع سببا لوطئه لا انه جعل ملك المشتري سببا لوطي البايع لكن ليس
كل ما هو ممكن من شيء او داع له مؤديا حقيقة اليه فكونه من قبيل اقامة الدليل مقام
المدلول انسب وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم فيه بحث فان العلة الحكمية
يستدعي الترتب الشرعي ولا يكفي الوجود الاتفاقي سوى الشرط التعليقي لا يترتب
الحكم عليه بل على التعليق وكذا كان الضمان على شهوده دون شهود الشرط اذا رجع
الكل وكذا اذا رجع شهود الشرط وحدهم عند البعض لكن بقي ههنا بحثان الاول انه
جعل الشرط الذي علق الحكم ههنا قسما من العلة وجعل في اول التقسيم للقسم
الثاني للحكم الشرط مطلقا قسيما لها وبين الكلامين تدافع الثاني انه جعل العلة
ههنا بمعنى المؤثر وجعل ههنا ما ليس بعلة معنى قسما منها وهو تقسيم المؤثر الى
المؤثر والى غير المؤثر فلا يستقيم ويمكن ان يجاب عن الاول بان ما ذكره في اول التقسيم
بناء على رأي القوم حيث لم يصرحوا بالعلة حكما فقط وما ذكره ههنا تحقيق للحق
وتنبيه على ما يقتضيه التقسيم العقلي وبعض الاحكام وعن الثاني بان المراد من التاثير
المعتبر في مطلق العلة ما ذكر في القياس وهو اعتبار الشارع اياه بجنسه او نوعه
او جنسه القريب في الشيء والتاثير بهذا المعنى متحقق في جميع اقسام العلة والتاثير
المنفي عما سوى العلة معنى بمعنى اخص منه لذلك فلا محذور كالطلاق المعلق بالشرط
اي كالصيغة الدالة على الطلاق المعلق بالشرط ما يكون طريقا الى الحكم قال القاآني
احترز بقوله طريقا الى الحكم عن السبب المجازي وفيه نظر لانه بعض كاليمين بالله باعتبار
المآل ولذا يحكم عليه بشبهة العلية في الحال فالصواب ان الاحتراز به عن العلة اذ لا ايصال
فيها ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا زاد عليه جدي في حواشي فصول البدايع بانه
لو اراد ان المعنيين الاولين حقيقتان فلا نم كيف وقد صرح فيما سبق آخرهم بان السبب الحقيقي
ليس الا السبب المحض ولو اراد الاتم من ذلك كان عليه ان يقسم الى ثلثة او اربعة
تعمدنا الكذب وشيء من حالهم اه سواء قالوا علمنا انه يقتل بشهادتنا او قالوا تعمدنا
ولم يعلم انه يقتل بقولنا لعدان شيء من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم
وان قوي وتاكد فقد تقرر انه لا يجب على المسبب كما في البئر الكفارة التي هي جزاء

جزاء قاصر لان وجوبها يعتمد المباشرة فلان لا يجب عليه الذي هو جزاء كامل
اولى لم يقع موقعه لان الغرض من قوله اي العلة مضافا الى السبب بيان مرجع
ضميري المدفوع والمجرور في قوله وان لم يكن مضافا اليه وقد تم ذلك الغرض
بذلك القول فيلغو ههنا قوله فالسبب سبب حقيقي مع انه سيذكر هذا المعنى
بقوله سبب حقيقي المص سبب حقيقي فيه بحث لانه يشعر بجعل القسم الاول سببا
مجازيا فقد وقع فيما فر منه من عد المجازي من الاقسام ويمكن ان يدفع بان
تخصيص هذا بتسميته سببا حقيقيا لا يمنع كون الاول سببا حقيقيا في نفس الامر
كما ان تخصيص زيد بتسميته باحمد لا ينافي كون عمرو احمد في الواقع وكان في
قول الشارح ويسمى الثاني سببا حقيقيا اشارة الى هذا ولعل السبب في
التخصيص بالتسمية كونه ارسخ في السببية لبعده عن مشابهة العلة حيث
لم يضف اليه الحكم فليتامل المص ولا يشترك في القسمة الدال اه صورة المسئلة
ان رجلا في دار الاسلام دل قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه
بسبب دلالته ووجدوا فيه شيئا ولم يذهب معهم لم يكن الدال شريكا لهم في القسمة لانه صاحب
سبب محض واذا دلهم على الحصن وذهب معهم فيشركهم في القسمة لان فعله اذن سبب في معنى
العلة المص والمحرم بازالة الامن لخلاصه هذا الجواب ان ازالة الامن جناية في حق المحرم
لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لا تسبب بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فانه جزاء الفعل
حتى يتعدد بتعدد الجاني مع اتحاد المحل كالجزاء الواجب بالجناية على النفس عمدا وكذا
مسئلة اجرنا دية اه يمكن ان يقرر الجواب باخص من هذا وهو ان بقاء الاحرى السراقين المعاقب
بالظلم والعين بكلام الحصاه مجرى من ذلك بطبعه وليس باختياره فلم يعتبر توسط اختياره
بل جعل كالآلة للساعي فضمن الساعي هو ان الاموال الناس حال كونه سببا بالنجز اه اعترض
عليه بانه ان اراد بقوله حال كونه سببا بالنجز حال كونه موصلا الى وقوع الطلاق ونحوه بدون
الدار فلا معنى بتمثيله لما هو سبب مجازا والا ما قال عليه بانه قد لا يفضي وان اراد حال كونها
سببا بالمجازية فلا فائدة في قوله ومنه ما هو سبب مجازا كالتعليق ونحوه حال كونه سببا
مجازية للنجز لان التعليق ونحوها لا يكون الا سببا مجازا للنجز ولا حال لهذه المعلقة
لا يكون فيه سببا مجازا للنجز اذا لم يفض بعضه الجواب اختيار الثاني وفائدة التقييد

الاحتراز عن حال وجود الشرط فان الايجاب لا يبقى فيكون علة حقيقة فلا يصح مثالا
للسبب المجازي بالمعنى المراد ههنا على انه يجوز ان يكون الحال مؤكدة وفساده واضح
لاستلزامه عدم شمول هذا القسم لجميع امثلته لخروج اليمين بالنسبة الى الكفارة لان الكفارة
ليست جزاء لها اذ لا تعليق فيها فلا جزاء وقد يقال المراد بالجزاء ههنا ما يترتب على الشيء سواء
وجد التعليق ام لا والكفارة مترتبة على الحنث المترتب على اليمين فيصدق عليها في الجملة
انها مترتبة على اليمين نعم المناسب لما ذكره المص تقديم قوله الجزاء على قوله كالتعليق
كما لا يخفى فضوا هذا التقسيم وقيل وجه التخصيص ان التجوز بنقصان الحقيقة
اولى منه بالزيادة المكملة لها وبه ولينبهوا على مجازيته ما فيه معنى العلة قد عرفت فيما سبق ان
جعل هذه اسبابا مجازيا للايلام ما رآه المص من ان عده المجازي من الاقسام ليس بمستحسن وان
هذا كلام على سياق العدم ولهذا قال لينبهوا وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان التأثير
في السبب الذي هو في معنى العلة ليس الا للعلة ولكن العلة لما اضيف الى السبب سمي سببا في
معنى العلة لا لان له تأثيرا كالسوق للهلاك الواقع بوطء الدابة وهذا الجواب يستفاد من تقرير
المص لكن فيه نظر اذ لو لم يعتبر تأثير السبب ولو بالواسطة لما ضمن صاحبه وفيه نظر آه وقال
في فصول البدائع اليمين والتعليقات ليست اسبابا حقيقة اذ لا افضاء لليمين الى الكفارة
الا على تقدير الحنث ولا للتعليقات ليست اسبابا حقيقة اذ لا افضاء لليمين الى الكفارة
الا على تقدير الحنث ولا للتعليقات الى الاجزية الا عند وجود الشرط فعند الحنث ووجود
الشرط يكون اليمين والتعليقات اسبابا مفضية بالفعل وان سلم ان نفي الحنث والمعلق
يكون علة فكان مجوزا من تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه مع ان قولهم سبب الكفارة امر
دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس فان السبب نفس اليمين لكن بشرط
فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ فلا يرد انها في الحال لا يصير اسبابا بل علل حقيقية
للاضافة والتأثير والاتصال فان العلة المعلقة التي صارت منجزة ولا يحتاج الى اما
هو بل لتحرز من حمل السبب على اللغوي وكذا لا يرد ان سبب الكفارة المستدل بالحنث لا اليمين
فانها تعقد للبر الذي هو ضده ولا يحتاج الى الجواب بان الافضاء نوعان وههنا
انقلابي كافضاء الصوم على تقدير الهلاك الى الكفارة ونظائره لورود منعهم فليتها
بان سببها الجناية عليه فلا عاصم الا التصوب في العلاقة من انها شابهة في الخبث الا افضا

الافضا ولو بعد حين اذ لا مخلص فيه لورود ان الحاصل بعد حين التأثير الا هو لانه في
معنى العلة ايضا بجواز قد عده سببا حقيقيا حيث جعله قسيما للسبب المجازي والاولى
ان يقال انما لم يعده والصواب لجواز ان يراد انه يؤول الى ما هو ركن في السببية وهو الافضا
اما وجه استدلاله آه توضيح استدلال زفر رحمه توجيه يظهر ابتناء مدعاه على ان ليس
لهذا السبب شبهة الحقيقة عنده ان يقال ليس للمعلق شبهة السببية بوجه اذ لا بد للسبب
وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية
بالكلية كالترس اذا حال بين الرمي والمرمي اليه واذا لم يبق جهة السببية بوجه لا يحتاج
الى المحل في الابتداء واذا لم يحتج في الابتداء لم يحتج في البقاء لان البقاء اسهل من الابتداء
واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يقتضي اشتراط المحل في الحال بل يكفيه
احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال
يمين ومحل ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل تنجيز الثلث ولما ورد على زفر رحمه
انه اعتبر الملك السبب المجازي في قوله ان دخلت الدار فانت طالق حيث لم يعتبره
اذا قاله للاجنبية وان وقع الشرط بعد دخولها في نكاحه اجاب عنه بان ذلك ليس لمراعاة
السبب المجازي بل لمراعاة الشرط الذي عنده بصيرورته علة حقيقة اذ وقوع الشرط
على الملك لما لم يكن متيقنا اعتبر وجوده عند السبب المجازي حتى يكون غالبا الوجود عند
الشرط بالاستصحاب فيكون من قبيل ان تزوجت فان وقوع الشرط على الملك هناك متحقق
الوجود ولا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل الا بقوله كما اذا قال للمطلقة
ثلاثا يعقد وجود المحل لان البقاء يسهل من الابتداء ولهذا جاز البيع بالحصة بقاء
لا ابتداء والمنكوحة بشبهة بعدة يبقى منكوحة ولا يجوز نكاح المعتدة من وطء بشبهة
ابتداء ونظائره كثيرة كما في المغصوب آه يعني كما ان المغصوب لما كان مضمونا على الغاصب
بالقيمة عند فوت المغصوب ورده كان للغصب حال قيام العين المغصوبة في يد
الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صحت هذه الاحكام ولو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه
لما صحت كما لا يصح قبل الغصب وههنا بحث وهو انهم جعلوا هذه الاحكام متفرعة على
ان القيمة ضمان العين وصاحب الهداية جعلها متفرعة على ان الاصل في ضمان الغصب
هو القيمة حيث قال وهو اي رد العين هو الموجب الاصلي على ما قالوا ورد القيمة

مخلص ويظهر ذلك في بعض الاحكام وقال الشارح في شرح قوله ويظهر ذلك في بعض
الاحكام ولهذا لو ابرئ عن الضمان حال قيام العين يصح حتى لو هلك بعده لا يجب الضمان
ولو ان الموجب الاصلي القيمة لما صح الابراء لان الابراء عن العين لا يصح ولو كفل بالمغصوب
يصح ولو لم يكن الضمان واجبا لكان كفالة بالعين ولو غصب جارية قيمتها الف وله
الف نقد وحال عليه الحول لا يجب الزكوة عليه في هذا الالف لانه صار مديونا ولا زكوة
على المديون فيكون له فرضية الفوت في حق نفسه فيلزم فرضية العدم للبر لو ثبت انما
يثبت من الاصل لان كون البر غير واجب حينئذ يقتضي ان يكون فرضية العدم له من الاصل
لا ان يثبت له ذلك بعد الوجود فلا يثبت فرضية الوجود للبر بهذه الفرضية لان ثبوت
الجزاء معلق بفوت البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس
لان عدم البر فيها اصلي بخلاف المنعقدة واجيب بان ما ذكرتم مسلم في اليمين بالله تعالى
ولكن في التعليق قد يثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل ايضا فانه لو قال ان فعلت
امس كذا فامرأتي طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا
القبيل في خبر الثاني اي قال في البهائم وكذا لا يثبت في المحارم على القول بان نكاحهما
بطل واما على القول بان نكاحهما فاسد فانتفى البهائم والقولان مذكوران في فصول
الاستروشني وتدعيمه في ما ذكره بانا سلمنا بطلان الشبهة بفوت المحل لكن لا نم ان اصل
التعليق يبطل ببطلانها فان هذا الكلام لم يتعلق بذمة الحالف من حيث انه يمين فاذا
بطلت الشبهة بفوت محلها بقي اصل التعليق ببقاء محله وهو ذمة الحالف كما في التعليق
بالنكاح في المطلقة ثلثا والجواب ان صحة اليمين ههنا مبنية على المحل القائم في الحال
وباعتبار الاضافة اليه يصير للمعلق فرضية الوجود للحال فاذا بطل المحل بطل الفرضية
فيبطل اليمين لان الشيء اذا ثبت بصفة لا يبقى بدونها واما في مسئلة التعليق بالنكاح في
المطلقة ثلثا فصحة اليمين كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح
لا يوجد الا في المحل وذلك لم تفت بل له فرضية الوجود فيبقى اليمين والملك لم يقم دليل
آه فيه بحث اذ لا نم انه لم يقم دليل على ما ذكر فانه قد اقيم الدليل عليه في اثناء دليل زفر رح فان
قلت المراد من قوله والملك لم يقم دليل آه انه لم يقم دليل على انه لا بد منه لذاته بل ليكون وجوده
في الابتداء وسيلة الى وجوده عند وجود الشرط قلت بعد ما ثبت بالدليل لا بد من الملك

الملك في الابتداء وان كان وسيلة الى وجوده عند الشرط كان الظاهر بتحقق
بفوته البطلان كيف ولو لم يكن الملك مما لا بد منه في الابتداء لانعقدت اليمين اذا
قال للاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق مع انه لازم بطلانه بالاتفاق لان محلية الطلاق
آه يعني ان التعليق انما توقف على محلية الطلاق ومحلية الطلاق يثبت بمحلية النكاح
ونوقض هذا الطريق آه اجيب عنه بان صحة التعليق بناء على شبهة حقيقة اليمين
فيه انما هو باعتبار الطلاق الذي يملكه بهذا النكاح لكن بعد صحته وانعقاده ينزل
بعد وقوع الشرط بحسب المحل لا بحسب تلك التطليقات التي كان يملكها عند التعليق
الا ترى ان من طلق بعد التعليق بثلث طلقات ثنتين اذا دخلت الدار يقع واحدة
وان كان الزوج مالكا للثلث عند التعليق لانها هي التي احتملت النزول في المحل
فكذا هنا لو ملك الثلث عند وجود الشرط نزل الجميع لانه يحتمل النزول في المحل
وفيه نظر لانه لو تم لدل على ان التنجيز لا يبطل التعليق لان الزوج يملك الثلث
ح ايضا عند وجود الشرط اللهم الا ان يقال شرط بقاء اصل المحل بعد التعليق
في الجملة واما الجواب عن استدلال زفر رضي الله عنه كان حاصل كلامه ان وجود
المحل لا يشترط في الابتداء التعليق لانعقاد اليمين في قولك للمطلقة ثلثا ان
تزوجتك فانت طالق فلا يشترط في بقائه بالطريق الاولى فحاصل الجواب ان عدم
اشتراط المحل عند التعليق في المقيس عليه انما هو لصورة الاضافة الى الملك لتحقق المقصود
وهو كون الشرط مضمونا بالجزاء من غير احتياج الى اثبات الشبهة لتحقق الملك عند
وجود الشرط ولا كذلك الامر في المقيس فيشترط فيه الملك عند التعليق فيبطل كلامه
المبني على عدم اشتراطه في ابتداء التعليق ولا يخفى ان هذا الجواب مستغنى آه لان
حاصله ان كون البر مضمونا بالجزاء يتوقف في التعليق بدخول الدار مثلا على وجود
الملك في ابتداء التعليق ولا يتوقف في التعليق بحصوله في التعليق بالتزوج سواء قيل
ان الشرط فيه بمنزلة العلة ام لا وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة حتى يلزم
ثبوت المحل وقت التعليق والا لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار يعني اذا
قال لامرأته ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعليق
حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط يثبت حكم الظهار لان محله المنع اي

الى وقت التكفير واما الطلاق فهو ابطال الحل دفعة او تدريجا فيفوت بفوت محله
لتنجيز الثلث والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث اى باعتبار حرمة المحل ولم يبق
المنع بالظهار الا ان ابتداء الظهار لا يقال لو لم يشترط النكاح لبقائه ايضا لما
ارتفع بالرضا لانا نقول ذلك للمنافاة بين موجبها وهو التحريم المؤبد والموقت لا
لاشتراط وليس تنجيز الثلث تحريما مؤبدا لرجوع الحل بالتحليل على ما ورد به النص
اى على الوجه الذى ورد به ودل عليه النص لا كما زعمت المجسمة انه سبحانه جسم ان صفاته
حادثة ولا كما ذهب المعطلة والفلاسفة اليه من انكار الصفات وعلى هذا والاثر
المختار لا يكون الا حادثا الفلاسفة لا يسلمون هذا فان حركة كل فلك قديم عندهم
مع انها اثر له وقد فصلنا ذلك فى حواشى المواقف فلينظر فيها وهم ينفون ذلك
فيسلمون قائلين بوجوب الايمان المعبر شرعا تكرر الحكم بتكرر السبب باعتبار كون تكرر
الحول فى المال تكررا للمال الذى هو السبب فقد مر بيانه فى باب الامر من اقتران
النية بجميع الاجزاء متعذر وتأويلها معتبر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يقدم
فى الليل انه تمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يسطر اشليم عزم على الترك وذكر
فى الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا اى عما يرد على حمل الحديث على المعنى الثانى قبيل قول
صاحب الاسرار لا يدل الا على ان العبد بجبلة الانسانية كان صالحا للخطاب ولكن بواسطة
المملوكية لم يخاطب وهذا لا يدل على ان الوجوب عليه كما اراد المولى عنه وهو المفهوم من حمل
الحديث على المعنى الثانى فلا يصلح ما فى الاسرار جوابا عنه المؤنة هى الثقل وقوله من
مانت القوم امانهم اذا تحملت مؤنتهم وقيل العدة من قولك اتانى فلان وما مانت
له مونة اى لم استعد له وقيل من منت الرجل امونه فالهمزة كما فى ادور ومن علقم
من الاودة وهو الحرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة
والاول اصح كذا فى المغرب والصحاح فيتجدد بتجدده اى بتجدد الحاجة اى يجدد يوم الفطر
بحدوثها وقيل كان الرأس بمنزلة التجدد وتقديرا لتجدد المؤنة كالنصاب
لما صار سببا بوصف النماء صار كما يتجدد حقيقة يتجدد النماء كحولان الحول حتى تكرر
وجوب الزكوة بتكرر الحول فى نصاب واحد ادوا عمن تمونون اى تتحملوا هذه المؤنة
ممن وجب عليكم مؤنته على اعتبار المؤنة والولاية معنى الولاية تنفيذ القول على الغير

الغير شاء او ابى والاستطاعة لوجوبه الضمير فى وجوبه راجع الى الاداء لا الى الحج
فلا يرد انه لو كان الاستطاعة شرطا لوجوب الحج لم يقع حج من لم يستطع عن الفرض
بناء على انه لا يجوز الاداء قبل اصل الوجوب وذلك لان العشر مقدرة ههنا
بحث وهو ان العشر من حقيقة الزراعة والخراج من تقديرها والتمكن منها كما مر فى
السياق فما بال الاول صار عبادة ولم يعتبر فيه حقيقة الزراعة مثله واعتبر
فى الثانى التمكن منها موجبا للمذلة وبه صار الخراج عقوبة ويمكن ان يقال لما اعتبر
فى الخراج الخارج حقيقة صار عوضا محضا للتمكن من الزراعة واذا كان المقصود
فيه الزراعة وهى على ما سمعت اعراض عن الجهاد جعلت موجبة للمذلة فصار الخراج عقوبة
للمناسبة بين الاسباب والمسببات والعشر لم يقصد فيه الا اداء بعض الخارج الى الفقراء
فالقصد فيه الى الخارج لا الى الزراعة حتى وجب العشر ان خرج شىء من الارض بلا زراعة
وهو نعمة غيبية لا يصلح ان يكون سببا للعقوبة وبالجملة الاشتغال الى الزراعة وعمارة
الدنيا مع الاعراض عن الدين والجهاد هو السبب للمذلة لا نفس الزراعة قال عليه السلام
اطلبوا الارزاق فى خبايا الارض والاشتغال بهما فى حق الكفار داخل فيعتبر سببا للعقوبة
بخلاف المسلم فيعتبر الزراعة فى حقه اكتساب المال للكفاية واصلاح البدن فى
السنة الشهباء هى من الشهبة وهى البياض الغالب على السواد ومنه فرس اشهب وسميت
سنة القحط بها لخلوها عن المطر المذموم بلسان الشرع حيث قال عليه السلام لما رأى
آلات الزراعة فى دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وقال عليه السلام اذا تبايعتم
بالعين واتبعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظفر عليكم عدوكم والخراج عقوبة ولذا
لا يوضع على ارض مسلم ابتداء وسبب العشر الخارج من الارض قيل يلزم ح ان يجب
على من ملك مقدارا من الحنطة او الشعير من غير ان يخرج من ارضه العشر لانه خارج
من الارض فى الجملة ولا يجب بالاتفاق ولنا ان نقول المراد الخارج من الارض ممن يجب عليه
العشر وفى ظاهر دليله مناقشة وهو انه يقتضى ان يجب الخراج مع العشر فى الارض
العشرية للاشتراك فى الدليل وتقديمها اى اعترض عليه بان ما لا يكون سببا لوجود
شىء للمنافاة اياه فلان لا يجوز كونه سببا لوجوبه اولى والجواب ان المنافاة القادحة
فى السببية انما هى مع الوجود لا الوجوب والوجوب متقدم على الوجود فلا يلزم من اجتماع

الحدث مع الوجوب اجتماعه مع الوجود وايضا الصلوة مشروطة آه قيل يمكن
ان يورد الاعتراض بادنى تغيير فيقال الصلوة مشروطة بالطهارة وهي بالحدث اذ
لا طهارة الا بعده لعدم امكان الطهارة عن الطهارة ولا يمكن ان يجاب عنه بالجواب المذكور
بل الجواب منع التزام النتيجة وهو ان يكون الصلوة مشروطة بحدث قبل الطهارة ولا
يرد ان الصلوة لم يشترط فيها الحدث عند احد اصلا لان الحدث قبل الطهارة انما
اشترط فيها بواسطة انه شرط في الطهارة وذا لا ينافي عدم قول احد باشتراطه في
الصلوة بلا واسطة هو اليمين وجه الاشعار على ما يفهم من سياق كلام الشارح ان
اليمين هي الدائرة بين الحظر باعتبار الحنث والاباحة باعتبار البر واما الحنث فمحظور
محض قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية آه قيل عليه الملازمة بين السبب المجازي
والحكم لما كانت مشروعة ففي السبب الحقيقي بالطريق الاولى فعلى تقدير ان
يثبت الملائمة بين اليمين والكفارة ولا يثبت الحنث الذي هو السبب عند المص للكفارة
يبطل تلك المقدمة الكلية والحق في الجواب ان الامر الذي هو السبب عند المص وقع
الحنث من حيث هو من غير اعتبار تحريم مباح بناء على الاباحة الاصلية ومن حيث انه متضمن
هتك حرمة اسم الله تعالى محظور فهو اذن دائر بين الحظر والاباحة كالافطار فانه
من حيث انه تناول مباح مباح ومن حيث انه هتك حرمة الشهر محظور فهو دائر بين الحظر
والاباحة فان قيل فالسرقة والزنا ايضا يكونان دائرين بين الحظر والاباحة بهذا المعنى
ولا اشتباه ان جزاءهما عقوبة محضة قلنا التصرف في ملك الغير بغير اذنه حرام محض
على اي وجه كان والسرقة اخذه بخفية بغير اذنه فليس فيه جهة الاباحة اصلا وكذا الزنا
فانه وطئ حرام ليس فيه جهة حل بحال وما وقع به الحنث فانه لولا اليمين لكان من حيث
هو مباحا والافطار فانه لو لم يكن في رمضان لم يكن هتك حرمة الشهر بقي ههنا
شيء وهو انه لو حلف بان لا يشرب الخمر فحنث وافطر بان زنى العياذ بالله تجب الكفارة
في الفصلين وليس لشرب الخمر ولا للزنا جهة اباحة اصلا وقد يتكلف في الجواب بان الشرع
لما جعل لكل منهما عقوبة على حدة لم يعتبر جهة كونهما محظورين في حق الكفارة لعدم
لزوم اعتبارهما مرتين فصارا في حق وجوب الكفارة كسائر المباحات الاصلية التي
وجب الامتناع عنها لئلا يقع هتك حرمة اسم الله تعالى او شهر رمضان بلغ حتى

حتى ذكر صاحب الكشف وقيل في كلام صاحب الكشف بين قوله انها دائرة بين الحظر والاباحة
وبين قوله لان الواجب في اليمين هو البر تناقض فان السبب لما كان دائرا بين الحظر
والاباحة يجب ان يكون السبب دائرا بين العبادة والعقوبة والبر عبادة محضة فلا يصلح
ان يكون سببا لا مباحا محضا على انه لا معنى لان يكون اليمين دائرة بين الحظر والاباحة
الا بجزئيها الحنث والحنث لا يوجبها الا البر فلا يكون دائرة بينهما فالسبب في الاصل
والحلف واحد على تقدير ان يجعل السبب هو اليمين واما اذا جعل الحنث سببا فلا اتحاد
ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل شرط وذلك كالعلة اسما وحكما كالسفر والمرض والنوع
والمستقر كالخبز عن النجس او اسما فقط كالمعلق بالشرط والنصاب اي اسما ومعنى زاد
الشارح قيد المعنى وان لم يذكره المص فيما بعد ازالة لما عسى يتوهم من ان يكون شرطا بمجرد
تسمية وتنبيها على ان للمعنى دخلا فيه كما يشير اليه الشارح بقوله لتوقف الحكم عليه في الجملة
وانما كان مجازا لان الشرط ما يتوقف الحكم عليه ويضاف وجوده اليه ولم يتصف بهما بل
اضيف الى آخر الشرطين وكان من اطلاق اسم الكل على الجزء وفيه نظر لانا لا نسلم ان ما يكون
مقارنا شرط محض بل ما يتأخر عن صورة العلة على ما صرح به الشيخ اكمل الدين في شرح
البزدوي وغيره ويجيء في تقرير الشارح ايضا ولانا لا نسلم ان المعتبر معارضة العلة
المطلقة بل المقيدة بكونها صالحة لاضافة الحكم اليها كما ستعرف او تحكم الشارح
جعل قيد فيهما لما يتوقف عليه الحكم في الواقع يشعر بان حكم الشارح على خلاف الواقع
وفيه ما فيه فالاولى ان يقول يتوقف عليه الحكم توقفا عقليا او بحكم الشرع كالطهارة
للصلوة اراد بها الوضوء والا فمطلق الطهارة لا يستقيم لان التيمم خلف البتة والا
والا فلا صلوة او بدلالة كلمة الشرط الفرق بين الصريح والدلالة في الشرط ان الصريح
يتعلق الحكم به في المعين وغير المعين مثل ان يقول ان تزوجت امرأة او ان تزوجت
هذه المرأة بعينها لم يصلح دلالة على الشرط كما اذا قال هذه المرأة التي تزوجها هكذا
لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية بحيث لا يصلح
الحكم بدونه اي من غير جعل المكلف فان اصل عدم صحة الحكم بدونه مشترك بين الشرط
الحقيقي والجعلي انما الفرق بان الحقيقي ما يتوقف عليه الحكم بحسب العقل او بحسب الشرع
من غير جعل المكلف والجعلي ما لا يكون كذلك بل انما يتوقف عليه الحكم بشرط جعل المكلف

امرأته الغير المدخولة لا يكفي ان قيد عدم الدخول ليس فيه فائدة فان الحكم وهو
انه اذا رجع شهود الشرط وشهود اليمين لا يضمن الا شهود اليمين لا يختلف فيهما وفي
المدخول بهما نعم اللازم في المطلقة الغير المدخولة نصف مهر المثل وفي المدخولة كله
لكن اصل الحكم واحد اما باعتبار انه المحوج الى هذا الاعتبار ما سبق في مباحث السبب من ان
التعليق ليس بعلة لكن لا خفاء الان لوجه الثالث دون الاولين لانه بعد قضاء القاضي لا وجه
لان يقال التعليق علة باعتبار ما يؤول ولا الان يقال العلة اسم من الحقيقة وما فيه معنى السبب
جليا هذا بيان انه قيل حاصل الجواب انتقاض القاعدة المذكورة بعلة اخرى وليس الامر كذلك
بل تلك القاعدة مطردة ايضا لان التزوج ليس علة يصلح ان يضاف وجوب المهر اليها
وانما المهر الثابت صريحا او بتعيين الشارع شرط صحته بل ما يصلح ان يكون علة لوجوب المهر
تماما استيفاء منافع البضع لان المهر عوض لا محالة ولا يصلح ان يكون الا عوض عينا
او منفعة لانه لا يجري في الشرع المعاوضة الا بين عينين او عين ومنفعة باستيفاء المنفعة
يكون وبناء عليه فشهود الدخول شهود شرط لزوم المهر ويصلح ان يضاف الحكم الى ذلك
الشرط لما ذكرنا وشهود التزوج على الف شهود علة لا يصلح ان يضاف الحكم اليها فاعتبر
الشرط فاضافة الحكم اليه وضمن شهود الدخول فهذه المسئلة ايضا من فروع تلك القاعدة
لانها تخلفت فيها العلة بخلاف ما نحن فيه فان شهود الشرط لم يبرحا شهود التعليق
عن الضمان في الجامع الصغير وقع في الكشف بدل الجامع الصغير الجامع الكبير
وذكر في الطريقة البرغرية وان رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا عند زفر وعند اصحابنا
الثلاثة لا يضمنون ووجه عدم الضمان جهة ان العلة وان خلت عن صفة التعدي بناء
على شهود اليمين ما يقول على شهادتهم فلم يصلح لايجاب الضمان لكنها صالحة لقطع
الاضافة عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كما في فتح باب القفص على قول ابي حنيفة
وابي يوسف رح بخلاف حفر البئر فان العلة هناك طبع لا اختيار فيه محل الولي ليس فكر
المولى للاصح اذ لو حلف غيره ايضا كان المسئلة بحالها بل لان الغالب هو الذي
يحل قيد عنده لاظهار الصدقة نفسه بخلاف ما اذا بان الشهود اه جواب سؤال
مقدر وهو ان قضاء القاضي انما ينفذ عند ابي حنيفة رحمه الله اذا لم يتبين بطلانه
وبعد التبيين لا ينفذ كما لو ظهر ان الشهود عبيد او كفار وههنا تيقنا ببطلان الحجة يعني

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شئون المكتبات

حين كان ورث القيد اقل من عشرة ارطال فاذا انتقض القضاء في صورة ظهور الشهود
عبيدا او كفارا ينبغي ان ينتقض فيما نحن فيه ايضا لاشتراك كل منهما على وليس شيء واجب
العمل فاجاب ببيان الفرق في بئر العدوان وهو البئر الذي حفره احد في ملك الغير
لا في ملك نفسه وجوابه المنع اي منع كون الحفر مفضيا الى الحكم بل المفضي اليه هو المشي
فيكون هو السبب لا التعليل لعدم الضمان اي ليس تعليله ابتداء وان كان تعليلا له بواسطة
اذ لا يخفى بان عدم الضمان معلل بان الحفر شرط في معنى السبب وقد اعترض عليه بفعل
فاعل مختار فلا ينسب المشروط اليه فلا يضمن بخلاف سوق الدابة ووطئها رجلا فان
السابق وان كان سببا ضامن لان العلة اعني الوطء حادث به ليس بمستقيم لانه نقض
اجيب عنه بانه لا يمكن ان يكون الشيء وسيلة ومفضية الى شيء الا بان يكون وسيلة ومفضيا
الى علته وههنا نظر وهو ان وجوب اه قيل لا طائل تحته اذ هو نظر المص وقد اجاب عنه
الشرط المتقدم يسمى علامة ولا يسمى شرطا فظهر ان كلامه اه قيل لا يخفى على المتأمل ان السبب
يكون فعلها هدرا لكونه من الافعال الطبيعية وكان سببا وسواء يصلح لاضافة الاهدار
اليه فلا وجه لجعل كل من الامرين مستقلا في الاستدلال قلنا لا نم انه لا يصلح علة الضمان
فيكون هذا الجواب غير صحيح لانه انما يلزم الضمان على المالك اذا كان فعله مضافا اليه
كوطء المضاف الى سوق المالك وههنا ليس كذلك وايضا حاصل قوله في السؤال فعل
البهيمة لا يصلح علة للضمان في الحقيقة منع كون الحكم غير مضاف الى الشرط وقوله
لان فعل البهيمة اه سنده فيكون الكلام كلاما على السند فالحق في الجواب ان هذا
الشرط في معنى السبب ما ذكره بقوله لكن قد سبق انما هو في الشرط الذي في معنى العلة على
ان الشرط الذي في معنى العلة انما يضاف اليه الحكم اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم
اليه اذا كان هو صالحا لاضافة الحكم اليه واما اذا لم يكن صالحا فمن اين يلزم اضافة
الحكم اليه الا يرى ان قضاء القاضي في مسئلة حل العبد ورجوع الفريقين علة للحكم الذي
هو العتق وحيث لا يصلح لاضافة الحكم اليه لم يضف اليه فما ظنك بالشرط الذي في
معنى العلة او في معنى السبب وقد يقال اه قيل لا وجه لهذا القيل لان الحكم المبحوث
عنه ههنا هو ان الضمان هل يجب على الفاتح او يكون هدرا لا في ان التلف هل
وقع بفعل البهيمة ام لا وانت خبير بان مراد القائل ان علة الضمان التلف فاذا صح

اضافته الى فعل البهيمة المعارض لم يضف الضمان الى الشرط فعلى هذا ينبغي التقريب فيتأمل
فينبغي ان لا يضمن آه قيل كلام الخصم مبني على ان الحكم هو التلف لا الضمان فلا وجه
لقوله فينبغي ان لا يضمن وقد عرفت انه فاسد بما مر بحسب الوجود شرطا سماه قال الفاضل
السمرقندي فيه بحث لانا لا نم ان الاول شرط اسما ومن سماه شرطا بل الشرط اسما وحكما
هو المجموع ورد بان الفقهاء اتفقوا على تسميته شرطا فانهم قالوا ان للصلوة شروطا
كالطهارة من الحدث والجنابة وستر العورة ونحوها ومحمد رح بابا في شروط الصلوة
فينبغي ببقائها فيتعين كلما هو في محل لا يجب ان يبقى ببقائه فلا وجه لهذا التفريع على انه ناقض
قوله سابقا لو دخلت الدار في غير ملكه انحل اليمين لعدم بقاء اليمين ببقاء الذمة فالاولى
ان يقول يبقى ببقائه ما لم ينحل قوله معنى العلامة وهو عدم الاتصال بالحكم الا انهم مثلوا
فيه آه لا يخفى انه اعتراض على المتن وقد يتكلف في الجواب بان شرطا ما لم يكن قوية لعدم
قوة الحكم وهو الرجم عليه والا لقارنه وجب بعده منه ضعف توقفه عليه فلاجل ذلك
لم يعتبر ويسمى شرطا وبهذا الوجه يندفع قوله واما بعد معنى وجود الزنا فلا ينافي
ذلك فان الشرطية المعتبرة ينافيها التقدم على ما يعني فقد يكون متقدما قد يتكلف
في الجواب عنه بان المراد بالشرط المحكوم عليه بوجوب التأخر ما اعتبر فيه هذا المعنى وهو
كونه شرطا تعليقيا ولا نم ان كون العبد عشرة ارطال معتبر فيه كونه شرطا تعليقيا
كان قبل ثبوت العتق وهي التعليق ان قبله لم يكن شرطا ولا تعليقا يكون قيده
عشرة ارطال يعني فيما اذا كان كذلك في نفس الامر كالطهارة للصلوة قيل لا نم ان
الطهارة التي هي شرط الصلوة متقدمة على علتها وهي الوقت بل الطهارة التي هي شرط
في صحة الصلوة هي الطهارة المقصودة بها المتأخرة عن وجوبها السابق بدخول الوقت فهي
متأخرة عن العلة ولاجل ذلك لا يسمى علامة وعلى تقدير جواز تقدمها على الوقت
لا يجب ان يسمى علامة لانه لا يجب تقدمه كالاحصان والحاصل ان ما وجب تأخره شرط في
معنى العلة وما وجب تقدمه هو العلامة وما جاز تقدمه وتأخره فليس شرطا في معنى
العلة وليس بعلامة واما ثالثا آه اجيب عنه بان علة السقوط هو الثقل لا الثقل المخصوص
بدليل ان كل ثقل مؤثر في السقوط وثقل من ولد بعد ازالة الامساك عن الارض لانه صار
علة لانه ثقل لا الآن لعدم فالامساك عن الارض انما ازيل بعد العلة التي هي الثقل لان

لان الثقل فيما كان من اجزاء الارض قد كان قبل ذلك وعلى تقدير تسليم ان العلة السقوط
بعلة لا مطلق الثقل فالاجزاء المادية الثقيلة لعدمه الطالبة للمركز كانت موجودة
قبل ذلك وثقلها الذي هو علة السقوط انما هو في تلك الاجزاء الموجودة قبل ولادته
فثقله كله موجودا قبل حفر البئر لقائل ان يقول آه اجيب عنه بان الرجم عقوبة مغلظة
لا يوجبه الزنا الا بشرط الاحصان فيكون بمنزلة الجزء الاخير للعلة والاحصان وان
كان عبارة عن خصال حميدة لكنه يوجب مزيد الشكر فيغلظ جناية كفران النعم وبهذا
الاعتبار يصير شرطا في معنى العلة في الكرا اي في حدوث والا فما ذكر في شهادته
يوافق ما ذكر في الهداية وهو الصحيح وتذكره باعتباره آه هذا على ما في بعض
النسخ وفي بعضها وهي تصلح فلا حاجة الى التأويل ان يقدم الجلد على العجز يعني
كما تقدم رد الشهادة عليه حتى لو شهد القاذف قبل تحقق العجز وقضى القاضي
بشهادته ثم تحقق العجز يعني تبين انه قضى بشهادة من لا شهادة له فينتقض قضاؤه
كما لو قضى بشهادة رجل ثم تبين انه عبد او كافر فان قيل اي حاجة الى الشرط في لزوم
الغاء الشرط الثاني فجعل مجرد الرمي شرطا لعدم قبول الشهادة كما قال انه في الغاء
للشرط الثاني وهو عدم اتيان اربعة شهداء قلنا لو سلم آه قيل هذا الجواب ظاهر
الفساد فان كون القذف كبيرة ان صح قبل ظهور العجز ولا جلد عليه الا لارتكابه تلك الكبيرة
فيجلد قبل ظهور العجز كما ردت شهادته قبله وان لم يعلم كونه كبيرة الا بظهور العجز فلم لغوا
في حق رد الشهادة فالجواب الحق انه بالعجز عن اقامة البينة علم ان ما صدر عنه من
القذف كان كبيرة عند وروده وكان مردود الشهادة قبل ظهور العجز واما الجلد
المتأخر فهو فعل حسي فلا يمكن جعله متقدما على العجز ولا يمكن ان يقام قبل العجز فانه
قد يكون بغير حق لم يكن الشهادة مقبولة اصلا اي لم يكن الشهادة على فعل الزاني
مقبولة ولم يكن مسموعا اصلا لانها شهادة على الفاحشة والاصل فيها الاخفاء ثم ظاهر قوله
المص فان الشهادة عليه مقبولة حسبة يشعر بان مراده لو كان كبيرة لم يقبل الشهادة عليه
حسبة وقول الشارح صريح في انه لو كان كبيرة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا اي سواء
كانت حسبة او لا ولهذا حمل البعض كلام الشارح على الرجوع عن معنى قول المص فان الشهادة
مقبولة عليه حسبة وناقش فيه بان قبول الشهادة عليه حسبة ادل على كون القذف من جنسه هو

ليس بكبيرة من قبول الشهادة عليه مطلقا هذا واعترض على دليلنا على ما قرره المص بان
القذف لما لم يكن حراما في نفسه بعد ان الشهود الى مدة احضارهم يبطل رد شهادته
والحاصل انه ان كان كبيرة فلم يبطل رد شهادته اذا اتى الشهود بعد الجلد وان لم يكن
كبيرة بل كانت دائرة بين ان يكون وان لا يكون فلم يحد واجيب بان كونه كبيرة موجبة
للحد ورد الشهادة مشروط بان لا يوجد الشهود وحيث تحقق الشرط اعني رد
شهادته ثم اذا وجدت الشهود بطل الشرط فيتحقق ان القذف كان حسبة ولم يلزم
الشارع على المدعي حسبة شئ فينبغي رد الشهادة في اصل العدم ولا مشاحة في الاصطلاح
قيل هذا انما يتم اذا جعل للباطل حكما وللفاسد حكما آخر حتى يصح انه يخرج اصطلاح واما
اذا لم يجعل لكل منهما حكما فهو خلاف يصلح للمنازعة المراد بحق الله تعالى اه ان الحق
مطلقا هو الثابت الموجود ومنه السحر حق والعين حق اي موجود تاثيره ثم المشهور من
الائمة ان حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه
يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وارتفاع
التقاتل من الزناة وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشئ
فلا يكون له حق بهذا الوجه وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا
يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة الزوج الا ما روي عن
عطاء بن ابي رباح انه قال يباح وطء الامة باذن سيدها واعترض على الثاني بان
حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس فاجيب بان
تلك الحرمة انما شرع لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان الكفار يملكون اموالنا
بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين يباح بالرضى منهم واعترض على الاول
ايضا بان الصلوة والصوم والحج حقوق الله تعالى وليست منفعتها عامة واجيب بان
نحو الصلوة والصوم وسائر العبادات انما شرعت ليحصل الثواب ودفع الكفران وذا
منفعة عامة الى كل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة المال كما مر ووجوب النفقة واداء
الدين ولم يوجد قسم آخر اه لانه على تقدير التعارض فالغلبة بحق العبد لاحتياجه
وغنى الله سبحانه لا لان الحقين بحسب معناهما الاجمالي التساوي على ما ظن لا ينافي كونها
اه فلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره ودسم فان قيل ليس في هذا الحديث الشريف

الشريف ما يدل على وجوب الايمان بنبي غير رسول ووجوب الايمان بالانبياء لجملة قد يراد بالرسول
القدر المشترك بين الرسول والنبي وهو المرسل من عند الله لدعوة العباد كان صاحب
شريعة ام لا فيحتمل ان يراد في الحديث النبوي صلى الله عليه وسلم او بعقود الانبياء التابعون
للرسل لكونهم متمسكين بشرايعهم فكان الايمان بهم ايمانا بالانبياء وتصديقا لهم فلذلك
اكتفى بالايمان بالرسل والحق به الصوم قيل هذا الكلام يدل على ان الصوم هو الملحق
والزكوة والحج من الزوائد ولذا ان نقول وزوائدها مثل الاعتكاف يعني السنن والاداب
يدل على ان الزكوة والحج ليسا من الزوائد وان ليس المراد بقوله والحق به الصوم
الحصر وقد يقال لكل فرع من فروع العبادات اصل هو ما لا يكون الا به وفرع هو ما لا يكون
كاملا الا به وزوائد وهو ما يكون كاملا بدونه ولكنها من مؤكدات الكمال ومحسناته مثلا
الصلوة لا يؤدي الا باداء اركانها ولا يؤدي كاملة الا بقراءة الفاتحة والتشهد وتطويل
القراءة والقيام والقعود والركوع والسجود من المحسنات والصوم لا يؤدي الا بوجود
السنة في اكثر النهار ولا يؤدي كاملا الا بايصال السنة باوله وترك ما يكره فيه من المحسنات
واعتبر هذا في كل العبادات ونحو ذلك من اعتبار صفة الغنى على المصدق وتعلق
وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الزكوة لكونها اوضح ليس يقوى لما فيه
من ابطال معنى المؤنة بالكلية ولهذا جاز اداؤه ولهذا ايضا حل لبني هاشم في الخمس
اذ لم يكن لهذا الواجب على احد يصير بانتقاله اليهم وسخا الى الواجد عند الحاضر
بخلاف افتقار المزكي بعد الحول لا براد الساعي ما اعطاه وان بقي ولا يصرف ما انا وجد
ما يكفيه الى نفسه حاجته كحرمان الميراث قيل ليس لها غير هذا المثال وقيل يجيء به حرمان
الوصية بالقتل ووجوب الكفارة لقصور معنى العقوبة فيها جزاء للفعل ولذا يتعدد الكفارة
بتعدد الفعل مع اتحاد المحل كالجناية على الصيد في الاحرام وبدلا المحل للجبر فيتحد عند
وحدة المحل وان تعددت الجناية كصيد الحرم قيل المراد بالتكلف اه لا يخفى ان هذا الا بعد مع
تنزيهه تعالى عن ان يلحق ضرر ان يحتاج الى جبره فان فوت الاستبعاد ايضا ليس حصر انا له
سبحانه على انه لا يجري في لا يجب على الصبي والمجنون كما في العبد اما الاولى فلان
السلف الح اجيب عنه بان قول السلف يجوز ان يراد به ان جهة العبادة غالبة على جهة
العبادة التي في سائر الكفارات ولا يلزم ان يراد به انها الغالبة على جهة العقوبة الخ

في سائر الكفارات ولا يلزم ان يراد به انها الغالبة على جهة العقوبة التي فيها والثاني سلمناه فاى فساد فى متابعة الخلف للسلف فانهم ليسوا اقلين فى ذلك عن الشرع حتى يلزم من مخالفتهم الفساد واما الثاني اه اجيب عنه بمنع انها لا تسقط بالشبهة ولذلك لا يجب الا بالفاظ مخصوصة ولا يجب بعضها فالتداخل ليس من احكام كون العقوبة غالبة فانه قد يكون فى العبادة المحضة كسجود التلاوة ولما لم يكن التداخل من احكامها يلزم ان يكون عدمه من احكام ان العبادة غالبة وقد يدفع الثاني بان المراد بالتداخل ههنا التداخل فى الحكم لا السبب فانه اليق بالعقوبة اذ ليس مما يحتاج فى ابتنائها بل لدرئها فيعتبر التداخل فى الحكم مع بقاء التعدد فى السبب فيكون عدم الحكم مع وجود الموجب مضافا الى عفو الله تعالى وكرمه واما التداخل فى سجدة التلاوة فهو فى السبب لان العبادة مما يحتاط فيها فاذا اشتمل التداخل فى الحكم مع بقاء تعدد الاسباب يلزم وجود السبب للعبادة بدونها وفى ذلك ترك الاحتياط فيجب ان نجعلها بتعدد الاسباب فيها ليكون جميعها بمنزلة سبب واحد يترتب عليه حكم اذا وجد دليل الجمع وهو اتحاد المجلس الكفارة واحدة فى الكافى هذا اذا كفر بعد الوقاع مرارا اما اذا كفر للاول ثم واقع فى يوم آخر يلزم كفارة اخرى فى ظاهر الرواية عند اكثر المشايخ هذه رواية الطحاوى وفى حقايق المنظومة محل الخلاف تكرر الفطر فى رمضان واحد اما فى رمضانين فتتعدد الكفارة اجماعا لكل ظهار كفارة فى النهاية هذا اذا لم يرد بالثانية والثالثة الاولى واما اراده فلا يلزم الا كفارة واحدة على انه كان فى الاصل للطلاق اه هذا الكلام ليس له كثير نفع اذ غاية ما يثبت به ان فى الظهار جهة الاباحة وهذا لا ينفى كون العبادة فى جزائه غالبة ولا يمنع غلبة جهة العقوبة فيه كيف وكونه منكرا من القول وزورا منصوص عليه والظاهر غلبة جهة الجناية فيه على ان الطلاق ليس بجناية وان كان ابغض المباحات اذ المباح لا يكون جناية العقوبة الدائرة اى بين العبادة والعقوبة لكان جزاؤه عقوبة محضة اعترض عليه بانه انما يلزم ذلك لو لم يكن فيه جهة العبادة وهو تأديها بالصوم وجوابه ظاهر فان التأدى به مثلا لتحقق الحكم ولزوم كون جزائه عقوبة محضة على تقدير عدم تحققه وايضا ذكر بعضهم اه فيه بحث وهو سياق كلام هذا البعض على ما نقرره يدل على تجويز تقدم الحكم على السبب وهذا لا يجوز عندهم فالوجه

فالوجه ان يعتبر جزاء السبب العزم على الوطء لا نفس الوطء فانه يكون فيما اراده من ان سبب الكفارة ليس جناية محضة وتقديم الكفارة انما هو على نفس التماس لا على السبب الذى هو مجموع الظهار والعزم على الوطء وذكر فى الطريقة المعينة اه قيل ما نقل عن الطريقة المعينة لا يثبت الا ان المعصية قد يكون سببا للعبادة وهذا لا يمنع كون كفارة الظهار عبادة ولا يلزم من هذا ان لا يكون جهة العقوبة فيه غالبة وذكر المحققون فى الفرق قيل حاصل الفرق ان معنى العقوبة فى كفارة الفطر اكثر من غيرها لان الفطر امر مقصود للنفس وهو احوج الى الزاجر الذى فوق سائر الزواجر وهذا الوجه افاد ان معنى العقوبة فى كفارة الفطر اكثر منها فى غيرها من الكفارات حتى من كفارة الظهار ولا يلزم من هذا ان يكون معنى العبادة فيها غالبة على معنى العقوبة على من افطر خطأ الاولى ان يقال الثانى الاجماع على عدم وجوب الكفارة على من اخطأ فى الصبح والغروب لان من اخطأ بسبق الماء والطعام حلقه فلا [illegible] متقاربة جدا وذلك لان مال كل منهما بكامل الجناية وان كان جهة التكامل فى كل منهما مخالفة دون الكاملة اى من غير ان يستوفى منه جبرا كالعبادة لا يستوفى جبرا بل يؤمر بالاداء اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلا يعنى وكذا فى البواقى وقد يقال الزجر فى صورة القتل الخطأ عن التعجيل وعدم التثبت كيف ولو صح انه لا معنى للزجر فى غير كفارة الافطار لافاد انها عبادات محضة ولم يقل به احد فيختل النظم ويستقيم المعنى قيل اذا كانت الكفارة جميعها كذلك كانت الفطر ايضا كذلك فبناء التفريع لا يوجب اختلالا فى النظم ولا فى المعنى واما جماع زوجته اه جواب سؤال مقدر وهو انه لو كانت جهة العقوبة راجحة حتى سقطت بشبهة الاباحة سقطت عمن افطر بجماع اهله وبطعام مملوك له لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم يثبت الاباحة فى هذه الحالة يثبت شبهة الاباحة فيوجب السقوط كما لو زنى بجارية ابنه التى هى اخته من الرضاع سقط الحد لان الوطء وان كان حراما فقيام الملك الذى هو مبيح يورث شبهة الاباحة فاجاب بقوله واما جماع زوجته لا يورث شبهة فى حقه اجيب عن دليل الثالث فعلى بانه لما جعل الشرع كونه من رمضان مشروطا بثبوته لدى الحاكم ولم يثبت صار كونه من رمضان شبهة فى حقه ايضا فان الشبهة الآتية من جهة الشارع الذى هو صاحب الحق ليست ادنى

من الشبهة الآتية بحسب العقلية وهي مسقطة. فهذه بالطريق الاولى يؤيد هذا الفرق
بين من افطر ثم انشأ السفر حيث لا يسقط السفر المعترض الكفارة وبين افطرت
ثم حاضت او افطر ثم مرض حيث يسقط الحيض والمرض المعترضان الكفارة فانها
من جهة صاحب الحق والاول من جهة العبد وليس له حق ولاية فيما وجب عليه وعلم به البعض
دون البعض فانه لا يحل الجلوس للعالم وعدم علم البعض لا يورث شبهة الاباحة
فانه زاجر اه هذا الدليل انما يدل على اجتماع الحقين في حد القذف ولا على غلبة حق الله تعالى
والدليل عليه ان الله تعالى ولايته على حقوق عباده لانه سبحانه مولى الكل فحق العبد يصير
مرعيا باعتبار رعاية حق الله لان مال العبد يتولاه مولاه ولا كذلك عكسه اذ لا ولاية للعبد
في استيفاء حق الله تعالى الا نيابة عنه فان قلت لو تم هذا لدل على غلبة حقه تعالى في
القصاص ايضا والاجماع على خلافه قلت صرح النسبة الى المخاطبين في قوله ولكم في
القصاص حيوة واشتقاق القصاص المسند على المساواة والمماثلة المعتبرة للاكثر المخصوصة
بالعباد يقتضي ترجيح حق العباد فيه هذا اجمع عليه اما بالنظر الى حاجة العبد وغنى
الشرع فظاهر واما بالنظر الى الله تعالى وولايته على حقوق عباده ايضا لانه مولاهم فلان
هذا الموانع انما يلاحظ فيما لم يعلم الله تعالى حق عبده اما فيما علم فقد تفضل بتفويض
التصرف والاستيفاء الى عبده وجعلهم في ذلك بمنزلة المكاتبين للا مرفوقين فليفهم
دفع العار عن المقذوف ولذا اشترط دعواه ووجب على المستأمن واقامه الامام
بعلمه ولم يبطل بالتقادم ولم يصح الرجوع بعد الاقرار ولا يسقط بعفو المقذوف في
رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله انه يسقط بالعفو ويتنصف بالرق قال
صاحب الكشف انه من اظهر الدلائل على ما قلنا لان ما يجب حقا للعباد لا يتنصف بالرق
كاتلاف المال وانما يتنصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف
وهذا لان حرمة الجريمة عند الله تعالى تزداد بزيادة النعم لان زيادة النعمة توجب
زيادة الشكر فيزداد حرمة ترك الشكر بالمعصية بحسب زيادة وجوب الشكر فتزداد
العقوبة بزيادة الحرمة والنعم في حق الحر كاملة وفي حق العبد ناقصة فيتكامل
العقوبة ويتناقص بحسبها واما ما يجب للعبد فيجب جبرا لما فوت عليه والتفويت
لا يختلف بجناية الحر والعبد فلا ينتقص الواجب بكونه عبدا حق الامتناع بيقا

بيقا النفس المصنف الايمان اه وفي الصلوة يخلف القعود ثم الاضطجاع
عن القيام والايماء عن الركوع والسجود والقضاء عن الاداء وغيرها وفي الزكوة
يخلف القيمة عن الاعيان كما في العشور وسائر الصدقات الواجبة وفي الصوم
يخلف الفدية كالصلوة وفي الحج يخلف الانفاق عن الاداء بنفسه وفي اليمين يخلف
الكفارة عن البر وفي العقوبة يخلف المال عن القصاص صلحا وفي حقوق العباد
يخلف قيم المتلفات عنها وغيره ذلك مما يطول فمتى لم انا أن او ثلثة والعدية للنجس
اما في ثلثة والغلبة للطاهر يتحرى اتفاقا فالتحري جائز فان شاء توضأ بالماء
الآخر الطاهر بيقين وان شاء يتحرى بين المائين الذين وقع التردد في تعيين
الطاهر منهما وتوضأ بما ادى رأيه الى طهارته حيث قيد جواز التحري اه بعبارة
فخر الكلام هكذا وقال بعض الشافعية في انائين نجس وطاهر في السفر ان التحري
فيه جائز ولا يخفى ان المراد بالجواز في عبارته الجواز المقارن للوجوب ولو بجملة
بدليل ان ليس مذهب الشافعي في هذه الصورة جواز ترك التحري بان يتيمم
وبهذا ظهر عدول المص عن عبارة فخر الكلام والا فالمقيد بعدم القدرة على الماء
الطاهر في عبارته جواز التحري وفي عبارة المص وجوبه بقي ههنا اشكال وهو ان
قول فخر الكلام هو الدال على ان الوجوب عند الشافعي مقيد بعدم وجدان ماء آخر
طاهر بعينه لا قول المص لعدم التقييد في كلامه فلا وجه لقوله وبهذا عدل اه
ثم لا يخفى انه قال في فصول البدائع بعد نقله وليس بشيء لان العجز حاصل مطلقا با
بالتعارض مطلقا والتحري عما سنشير من ترابيه كالتيمم فالخلاف في ان الخلف مطلق
ترجح على التحري لكونه ضروريا او ضروري بمعنى ان لا يصار اليه ما امكن فلا يرجح
انتهى وقد يجاب ايضا بان ههنا ضرورتين ضرورة عدم القدرة على الاصل وضرورة
اداء الغرض وفي صورة الانائين الضرورة الاولى ثابتة قبل التحري للتعارض فالتحري
لا بد له من دليل آخر فان كان الدليل ان التيمم خلف ضروري ولا يكفي فيه التعارض ان
يكون هذا ضرورة ثبوت الخلف لا الضرورة الخلف وان ضرورته انما يظهر في عدم جواز
التيمم مع امكان التحري فقد صح التفريع وان لم يكن ولا دليل غيره فيلزم ان في
عدم جواز التحري بطريق الكرامة بمثل ان لا صحراء امكان الحصول لا يختص بالكرامة

شقيه بان المص جعل للدماغ مقدما ووسطا ومؤخرا ولم تعتبر التجاويف الثلثة وان لكل
منهما مقدما ومؤخرا وان فى المقدم قوة وفى المؤخر اخرى لان غرضه لم يكن بيان تفريع
تشريح الدماغ وانما الغرض بيان الحواس الباطنة لانجرار الكلام اليه وهذا يتم
ببيان تقدم البعض على البعض اخذ من مقدم الدماغ بلا احتياج الى بيان ان كلا
منهما فى مقدم اى تجويفه او فى مؤخره فاكتفى بان يقول فى المقدم الحس المشترك و
الخيال خزانته وفى المؤخر الوهم والحافظة خزانته وفى الوسط المفكرة فتوهم ان المص
جعل الوهم فى التجويف الاخير من الدماغ يعنى الوهم يسمى العلم به نظرا فيقال
عليه كون الكتابة مباحة او نشرفا ومحظورا به او كون الاعمال واجبة او حراما
او مباحة او مكروهة او مندوبا به مما وجد وليس لنا اختيار فى وجوده مع ان
العلم به من العلوم العملية فالاولى ما فعله المص من الاكتفاء بعدم تعلقه بالعمل
ويستدل من ترك الخيرية اه قيل هذا يقتضى ان لا يكلف التارك للخيرات و
الاتى بالشرور لعدم العقل الذى هو مناط التكليف باعتبار زيادة اعتدال
البدن المفهوم من كلام المص ان تفاوت النفوس فى قابلية الاشراق بحسب تفاوت
انفسها فى مبدا الفطرة صفاء ولطافة ومن كلام الشارح انه لتفاوت الابدان بحسب
الاعتدال وعدمه والظاهر ان تفاوت النفوس فى مبدا الفطرة بصفاء ولطافة
بحسب تفاوت الابدان فلا يخالفه لكن هذا مبنى على ان حدوث النفس بحدوث البدن
اذ لو كانت النفوس مخلوقة قبل الابدان كما دل عليه خطاب الست بربكم فكيف يكون تابعة
لما لم يخلق عند وجوده وليس فى تقدير الزمان اى ليس على حد الامهال وتقدير الزمان
للتجربة فى هذا النوع وهو العاقل الذى لم يبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم
به انه هكذا وقدر كما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استمهل
يمهل ثلثة ايام ووجه الرد ان العقل متفاوت فى اصل الخلقة فرب عاقل يهتدى فى
زمان قليل الى ما لا يهتدى اليه غيره فى زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو
العالم بمقدار ذلك الزمان فى حق كل شخص على الحقيقة ومعفوا عنه قبل ادراكه ويعاقب
بعد استيفائه فان الاهلية قد بان التحقيق ان الاهلية ثلثة اضرب لان لنا ثلث
مفهومات احدها نفس الوجوب وهو شغل الذمة ووجوب الوقوع وثانيها وجوب

وجوب الاداء وهو طلب تسليم ما اشتغلت به اعنى لزوم الايقاع وثالثها نفس
الاداء وهو التسليم والايقاع وهذه ثلث مفهومات ولكل منها اهلية عبر القوم
عن اهلية الاول باهلية الوجوب وعن اهلية الثانى باهلية الاداء الكاملة
وعن اهلية الثالث بصحة الاداء واهلية الاداء القاصرة وحصل ستة مفهومات
فنفس الوجوب بالسبب واهلية بالذمة ووجوب الاداء بالخطاب واهليته بالعقل
والبدن الكاملين ونفس الاداء بوجوب الاركان والشرائط واهليته اعنى صحته
بالقاصرين ان الذمة فى اللغة العهد قيل لانه بسبب نوع الذمة اذا نقض ذرية آدم
بعضهم من بعض اه روى مالك واحمد بن حنبل والترمذى رضى الله عنه ان النبى
عليه السلام فى تفسير الاية الكريمة ان الله تعالى خلق آدم عليه السلام ثم مسح ظهره
بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح
ظهره واخرج ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون
وفيه بحث وهو ان الاية الكريمة يدل على ان اخراج الذرية من ظهور بنى آدم
ودل الحديث الشريف على انه من ظهر نفس آدم عليه السلام فما التوفيق قال صاحب
الكشف قلنا التوفيق ما قال الكشاف ان الله تعالى اخرج ذرية آدم عليه السلام
بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة وكان ذلك اخذا من
ظهره وكان ذلك فى ادنى مدة كما يكون ذلك فى حدوث الكل بالنفخ فى الصور و
حيوة الكل بالنفخة الثانية ووفق البيضاوى فى شرح المصابيح بان المراد من
بنى آدم هو واولاده فجعل اسما للنوع كالبشر ومن الاخراج توليد بعضهم من
بعض على مر الزمان واقتصر فى الحديث على ذكر الاصل واجيب بانا لا نم ان
العقل اه قيل ضعف هذا الجواب ظاهر اما اولا فلان المعترض مانع بانا لا نم ان
الوصف الذى يبتنى عليه الوجوب امر آخر غير العقل فلا وجه لقوله لا نم ان العقل بمنزلة
الجبلية اه واما ثانيا فلان قوله الوجوب مبنى على هذا الوصف ليس امرا زائدا على
مجرد الدعوى بل الجواب عن اصل الاعتراض ان الله سبحانه عند اخراج الذر جعلهم
عقلاء والا لم يجز الخطاب بالسؤال ولا الاشهاد عليهم بالجواب ولو كان العقل كافيا
للايجاب لم يحتج الى الاشهاد والسؤال والجواب فعلم ان الوجوب الايجاب لامر زائد با

بالسؤال والجواب وانكشفها دوهو العهد المعبر عنه بالذمة فعلم ان الفعل انما هو
بمجرد فهم الخطاب لانه يحتمل قد بناقش فيه بانه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة
من غير اعتبار استعارة فى العتق على انفراده قبل وجود ذلك الوصف لم يلزم من
استعارة العتق بل من لزوم الحمل للانسان ولكن اللزوم لما وجب ان يكون له محل وهو
الذمة فكنى باستعارة العتق عنها فالاستعارة انما جيز اليها بعد العلم بالذمة لان
العلم بها انما حصل من الاستعارة وكونه ظلوما جهولا لما قبله لا يخفى انه لا يبعد ان
يعذر فيتم به شدة تحمل الامانة وخيانته فيها حتى يرتبط به قوله انه كان ظلوما جهولا
فان مجرد تحمل الامانة الشاقة لا يناسب الوصف بالظلم والجهل وكسر سودتها قيل
هذا انتوجيه انما كان للداعى الى الحمل وجودها لا امكان تعذيلهما بالفعل يحمل من ليس
فيه كلاهما كان اسهل فما معنى قوله سبحانه واشفقن منها لم يكن حاجة الى هذه التكلفات
بل هذا له او يمكن ان يقال المراد ان فى الآية دلالة على ان فى الانسان وصفا وخصوصية
بها التزم الامانة لا انه الزمها بدون التزامه فعلى هذا لا يتأتى الاستدلال بمجرد
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة كما لا يخفى فليتأمل على ان استحقاق الرزق
اه تذييل فيه بان مجرد تحقق الوصف الذى يكون به اهلا له لا يكفى فى تسمية ذمة
بل لا بد ان يكون به اهلا لما عليه ايضا وانت خبير بان هذا يقتضى ان لا يكون للجنين
قبل انفصاله ذمة وهو خلاف ما يصرح به استقيل الطائر اه ويحتمل ان يكون حقيقة فى
الخارج من التجسم طار اسهم اذا خرج فالكتاب المبين واللوح المحفوظ قيل المراد بهما
العالم العقلى فلا يكون مخالفا لما ذكره فى شرح المقاصد من ان القضاء عبارة عن جميع
الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع واعلم ان الجواهر العقلية كلها
موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا فى الازل ولكن باعتبارين
واما الصورة والاعراض الجسمانية فهى موجودة فيهما مرتين مرة فى الازل مجملة ومرة
فيما لا يزال مفصلة جعل من الندم تغليبا اه قيل لا حاجة الى هذين الجوابين لان الحق
ان المص اراد بالعبادة فروع الايمان بدليل انه ذكر حكم الايمان بالنسبة الى الصبى فيما
قبل حيث قال فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان وانت خبير بان المص ذكر ايمان
الصبى فيما يثبت بالاهلية القاصرة فالاولى ادراجه هنا باحد التأويلين الذين

الذين ذكرهما الشارح لو سلمت امرأة الصبى اى العاقل فان الصبى الغير العاقل
يوجد العرض فيه الى ان يعقل وليس المعنى اه بل المعنى انه تعالى اراد الاداء من
جنس المكلفين قيل على انه لو قيل انه اراد الاداء من كل مكلف كما هو مذهب المعتزلة
فى توقف الامر على كون المأمور به مرادا للآمر لا يلزم المحال لان ارادته تعالى الاداء
المكلف باختياره فاذا لم يوجد اختياره لا يلزم وقوع خلاف مراده وفيه نظر
ظاهر فان قيل قد يجرى النيابة اه قيل هذا سؤال وجوابه غير متباينين على ما ذكر
من ان المقصود هو الاداء والصبى ليس اهلا للاداء للعجز اذ من لا يكون اهلا لشىء لا يغرم
عنه احد لا جبرا ولا اختيارا واما القاضى اه الامران الاولان متحققان فى الولى
ايضا فالعمدة فى الجواز للقاضى دون الولى ان القاضى يقدر على استيفائه ان علم
بحجة وقدرته على التحصيل ظاهرة واعترض على الدليل المذكور بانه انما يفيد اولوية
اقراض القاضى ولا يفيد عدم جوازه للولى واجيب بان ما ليس اولى والنظر للصبى
فغير جائز وفى رواية يجوز للاب ايضا لانه يملك التصرف فى المال والنفس وكان بمنزلة
القاضى وفى رواية لا يملك لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه وكان بمنزلة
الوصى واما الاستقراض فقد ذكر فى شرح قضاء الجامع الصغير للقاضى خان ان
الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز له وفى المنتقى انه ليس للقاضى ان يستقرض
مال اليتيم والغائب لنفسه وقد ذكر مسئلة الاستقراض فى بعض نسخ الشرح
ويلزم ان لا يندفع الضرر اه اجيب بان المقصود من كلام المص بيان تردد هذه التصرفات
بين النفع والضرر من حيث اشتمالها على دخول شىء فى الملك وخروج آخر عنه فمن حيث
انه دخول نفع لانه لا يحتمل الضرر اصلا فانه قد يكون هناك ضرر بكون الخارج
من الملك اكثر قيمة وانفع من الداخل فى الملك ومن حيث انه خروج ضرر لانه لا
لا يحتمل النفع اصلا فان الداخل فى الملك عوضه وقد يكون اكثر قيمة وانفع منه فلا جل
ذلك اشتبه لان الولى فى دفع الضرر فانه لا يرى المصلحة الا فيما له فيه نفع غالبا
واما وصيته فباطلة وان تم ما بعد البلوغ وعلى هذا لا يتم جواب المص اجيب عنه
بان حاصل جوابه منع التردد بين النفع والضرر واثبات محض الضرر فمن اين يلزم جوازها
باذن الولى بل بطل من الجواب اه ذكره صاحب الكشف ولا يخفى ضعفه لعل وجهه

منع وقوع النفع باتفاق الحال ويدل عليه ما ذكره في تطبيق جواب المص من قوله مراده
ان ضررها اكثر آه فتامل وفي كونه ضررا محضا نظر اجيب عنه بانه ليس في كلام المص
ما يدل على ان الطلاق ضرر محض والتمثيل به ليس في انه ضرر محض بل في انه يشرع من
البالغ وان كان ضررا ولا يخفى ان سياق كلام المص بتقدير الثاني لا يلايمه نعم
قد يقال الطلاق اخراج العوض والمعوض جميعا عن الملك والتزام بنفقة العدة
والمهر والكل ضرر وفيه نظر لان كون كل ما ذكر ضررا لا يوجب كون الطلاق ضررا
محضا اذ ليس لوازمه منحصرة فيما ذكره وهو ظاهر فصل ويسمى عوارض قال في فصول
البدايع هي عوارض الاهلية من عرض لم ظهر في صورة معينة فانها يمنع اما اهلية
نفس الوجوب كالموت او اهلية وجوب الاداء كالنوم والاغماء او تغيير بعض احكامها
كالسفر ولا يراد بها الحوادث في الانسان ولا العوارض على ماهيته كما ظن فاشكل
بنحو الصغر والجهل عكسا والبلوغ طردا على انه جعل اسما كما يرد على صاحب الكشف
وغيره حيث قالوا انه جمع عارضة اي خصلة عارضة ولا يخفى انهم نظروا الى انها في
الاصل صفة والعدول الى جعلها اسما خلاف الاصل وههنا بحث وهو ان الادباء
ذكروا ان فاعلا صفة اذا كان في غير العقلاء يجمع على فواعل صرح به في ايضاح
المفصل والاقليدية وغيرهما وقد ذكر صاحب الاقليد انه قياس وذكر فيه مناسبة لطيفة
وهي ان غير ذوي العقول يشبه الاناث في انتفاء كمال العقل فيجمع على ما يجمع عليه
المؤنث وح لا حاجة الى شيء مما ذكره صاحب الكشف والشارح وغيرهما وههنا كلام اخر
آه انما لم يذكر الجهل والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغير بهما بعض الاحكام
لدخولهما في المرض كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما
على الانفراد واجيب بانهما وان دخلا في المرض لكن اختصا باحكام كثيرة يحتاج
الى بيانهما فافردا بالذكر فالجنون فتلا آه فان قلت بدا المص في التفصيل
بالجنون وصاحب المنار بالصغر فمن المحق قلت لكل وجه فان المص نظر الى ان الصغير
في اول احواله كالجنون فقدم الجنون ليلحق به الصغير بعد معرفة الجنون و
صاحب المنار نظر الى ان الصغير عبارة عن اول احوال الادمي الى وقت البلوغ
فقدم الآه اذا انتفى الاداء آه كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان

ان الوجه الثاني يفيد عدم سقوط المنذر بهما الان دليل بقاء الذمة الذي جعل دليلا
على عدم منافاته الاهلية نفس الوجوب يتحقق فيهما الا ان يحمل الى قوله وعلى اعتبار
نفس الوقت قال القاآني في شرح المص لقائل ان يقول كلا الفريقين يحتاج الى الفرق
بين هذه المسئلة وبين ما كثرت الفوائت حتى سقطت الترتيب اما ابو حنيفة وابو
يوسف فجعلا حد الكثرة ثم ان تزيد الفوائت على الخروج وقت السادسة بكلا وههنا
واما محمد فانه جعل وقت الكثرة ثم ان يدخل وقت السادسة بكلا وههنا انتهى اجاب
عنه في فصول البدايع حيث قال الفرق ان المعتبر ثمة اولا وبالذات كثرة الصلوة
وههنا كثرة الاوقات اعني امتدادها واعتبار كثرة الوظايف لتحقيقها وكثرة
الشيء بتكرره فيما امكن بكثرة الوقت ههنا بتكرر الوقت لكن بالنظر الى نفسه حتى
يتيسر اطلق الجنون واي وظيفة المتحقق لزومها حتى تحقيقا للامتداد اما كثرة
الصلوة ثمة فبتكررها فائتة عندهما وقلنا على المقصود واجب عنده توسيعا
بين الاعتبارين وتوسيعا لمحال الاوقتية والحق اعتبارهما لان المجنون غير مقصر
وان الاصل فيه عدم اللزوم اصلا وان سقوط القضاء هو القياس واعتبار
الامتداد استحسانا فالواجب اسقاطه بالشرع الاعتبارين بخلاف سقوط الترتيب
في الاول للتخفيف فاعتبر ابعد وجهانتهى ولم يشترطوا في الصوم آه قيل هذا
كلام غير موجه لان اعتبار التكرار انما هو لظهور الحرج في القضاء لا للتاكيد وانما
لم يعتبر في الصوم لان الحرج في قضاء الشهر بل ظهر من الحرج في قضاء صلوات
من الاوقات الخمس او الستة على ان التكرار معتبر فيه ايضا من وجه لان صوم كل يوم
سبب ذلك اليوم نظرا للصبي والمولى قيل فيه نظر لان توقف الحكم الذي الى الولي
انما هو نظر للصبي لا للمولى لو ذكرنا الفاء آه قد يعتذر عنه بان هذه المسئلة على
احدهما وان كان مبنيا على ما ذكر لكن الآخر وهو التفريق بينهما على تقدير عدم اسلام المولى
ليس بتفرع فلم يكن تفريعا من كل وجه فلذلك لم يات بها مصدرة بالفاء وابواه
مسلمان فارتدا آه لا يخفى ان اسلام احد ابويه وارتداده ولحوقه معه بدار الحرب كاف في
ارتداد المجنون ولا يشترط كونهما مسلمين وارتدادهما ولحوقهما معه فليس ما ذكر قيدا
احترازيا هذا التقدير لاك ليس كما ينبغي آه اجيب بان المعتوه والصبي العاقل

في اهليتهما مقصود وكان القياس ان التأخير الى كمال الاهلية فيهما لكن لم يؤخر في المعتوه
لعدم تقيده بمدة اذ قد يمتد العته واخر في الصبي لتقيده بمدة فليس فيه احتراز
بالزوجة من جهته بل ذلك حكم الشرع وليس الصبي قادرا على الجماع بخلاف المعتوه في ردة
بان لا فرق بينهما في عدم تأخير عرض الاسلام في الرواية المشهورة والحق في الجواب ان
يقال قوله الآن امرأة المعتوه الخ ليس باستدراك من قوله وحكم الصبي مع العقل
كما توهم الشارح فلا يتعلق به بل من قوله يشبه مرة بكلام المجانين فانه توهم ان يؤخر
عرض الاسلام عليه اذا ارتدت زوجته الى كمال العقل ولا يعرض عليه حين اختلط
كلامه كما لا يعرض على الصبي الصغير الى ان يعقل فنفى بالاستدراك المذكور انه ليس
كذلك لانه محدود والصبي غير محدود فالمراد بالصبي في قوله الصبي بخلاف الصبي
الصبي الغير العاقل والتأخير فيه الى ان يعقل متفق عليه كما نقله الشارح عن الجامع
وغيره واما الذي لا يؤخر فهو الصبي العاقل ويسمى هذا ذهولا وسهوا في فصول
البدائع تسمية سهوا لكن هو بل اذا اشتبه النسيان في طرف الحق فاظنها دخلا مع التنبيه
بادنى تنبيه سهو وبدونه خطأ هذا وذكر في المواقف ان السهو عدم استثبات الصور
والذهول عدم استثباته عن ذهنه فهو قسم من السهو   اذ الحواس الباطنة لا تسكن
في النوم هذا هو المشهور كما في القوة المفكرة ومنهم من زعم ان الحواس الباطنة
ايضا يتعطل عند النوم غير ان النفس قد يتصل عند خفة الشواغل على البدن بتعلقها
بعالم المثال فيفيض عليها منه ما يفيض ويحزنه بما يحاكيها الى الامور الخيالية   تنجيز حكمي
احترز بالحكمي عن الحسي فان العبد قد يكون اقدر من الحر حسا لكنه عاجز حكما لانه
يفقد دخلية الحر من الشهادة والولاية والملك   المصير عرضة للتمليك العرضة [illegible]
من عرضه للقصاد وهي الحرفة التي يمسح لها بيده او بكمه ولما كان العبد عرضة لدفع
حاجات الموالي صار كالعرضة للقصاد وفي الانوار العرضة المعرض للامر جعلهم [illegible]
لجعلهم عبيد عبيده ظاهرة يدل على استلزام الرق للملك وليس كذلك لما سبق من ان
الكافر الحربي في دار الحرب والمستأمن في دار الاسلام ارقاء جزاء لكفرهم ولا ملك لاحد
عليهم فاثر الرق كون الشخص عرضة للتمليك والابتذال والظاهر ان قوله لجعلهم عرضة
لكونهم عبيد العبيد هي غير نظر الى معنى الجزاء الا ترى ان المولود من المسلم رقيق

رقيق وان لم يوجد منه ما يستحق الرق به   وهو اي الرق لا يحتمل التجزي هو الصحيح
قال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب
ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه وقال الشافعي الرق والعتق يتجزيان حتى اذا
اعتق احد الشريكين نصيبه وهو معسر عتق وبقي الباقي رقيقا يباع ويوهب   وقد يقال
سلمنا انه اجيب عنه بان الرق بقاء يقتضي الملك والآم بين المفترقات اذ لا يمكن ان يجعل
مثل الجمادات والبهائم الا ان يكون مملوكا ولا يتصور المملوكية بلا مالك من العبيد ان
الكل مستوون انهم عبيد الله تعالى فصار الملك مقتضيا له والملك كان يقتضي التجزي
فيتجزى الملك لا الرق لان تجزيه لا يستوجب تجزي الرق لانه يجوز ان يكون الرقيق
بعضه ملكا لاحد وبعضه للآخر والكل رقيق حقا لله تعالى فلم يجوز ان يكون الشرع
جاعلا بعضه رقيقا يخدم به المولى وبعضه لا يعمل به لنفسه لان ما يثبت بالضرورة
يتقدر بقدرها الى التجزي الذي يثبت لضرورة الملك يقتصر على الملك ولا يتعدى
الى الرق هذا وقد عرفت الآن ما في جعل الملك مقتضي الرق ولو بقاء ولك ان تقول
مراده اقتضاء بقاء الرق بقاء الملك بعد ثبوتهما هذا ويمكن ان يجاب من اصل الاعتراض
بان يقال لو تجزى الرق وجعل نصف الموقوف رقا ونصفه حرا لجاز ان النصفين ليس مثله
ان يكون كحر واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها ولم يجوزه
الشارع فعلم انه ما اعتبر تجزي الرق وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما ما افاده
به القاشاني من ان النكاح من النصف الشارع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان
يكون ملحقا بالرقيق في الشهادة لا ان يكون رقيقا ففيه ان جعل تكميلها كتكميله
مما يمكن لانه اعتباري ولا تجزي في الاعتبار وبهذا يندفع ما يقال ايضا من ان
رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراط الحرية الكل لا بعدم تجزي الرق اذ ذلك لا ينافي
التجزي بل الاستدلال في الحقيقة يدل على ان الكل الاعتباري متحقق   اجيب بانه
لا يدل الا على امتناع الخ فيكون هذا الجواب غير صحيح لان اتصاف المحل الشائع بهما
ايضا مقتضى اجتماع المتضادين بان يكون المحل حرا ورقيقا لانه لو كان حرا فقط
لزم عدم تجزي الرق وان كان رقيقا فقط لزم عدم اعتبار الحرية اصلا وان كان
حرا ورقيقا لزم الجمع بين المتضادين وان لم يكن ذلك ولا ذاك لزم ارتفاع النقيضين

مع عدم اعتبار الرق الاصلي ولا الحرية الطارية فتعين ان يكون المحل حرا لان
فيه رعاية الرق الاصلي والحرية الطارية معا والتمثيل بما ذكر غير صحيح لان ملك
زيد لا يقتضي عدم ملك الغير الا من جهة الحيثية التي هي امر اعتباري لا يرى الى جواز
الشركة وهو ينافي ان يكون ملك زيد مقتضيا عدم ملكية الغير والرق ينافي الحرية
المتاخرة لان الملك لازم له اي جد بثبوته والا فقد عرفت تحقق الرق بدون
الملك في الحربي والمستامن لان في المكاتب الرق ناقص فيه بحث لان هذا مناقض
لما ذكره في فصل العام من ان الرقبة في المكاتب كامل ولهذا يتادى الكفارة به بخلاف
المدبر وام الولد نعم الملك فيه ناقص لانه مملوك رقبة لا يدا بناء عليه اي بناء على انه
صح اقراره بالقطع حتى سقط ضمان المال انه استدل على كون المال تابعا للقطع
بوجهين احدهما ان ضمان المال سقط باعتبار القطع لما ثبت من اصلنا ان القطع
لا يجتمع مع الضمان ثم سقوط ضمان المال وتقوم في حق السارق يدل على ان المال
تابع لانه لو كان اصلا لما تغير حاله من التقوم الى العدم لان المقصود به انما يكون
بالتقوم والثاني استيفاء القطع بعد هلاك المال فانه يدل على ان المال تابع
وليس باصل اذ لا وجود للتابع مع عدم وجود الاصل وفيه نظر لانه يجوز ان
يكون ذلك باعتبار ان كل واحد منهما اصل فيثبت مثل الكسب الموجود في يده يشير
الى ان ليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان يستوفى منه بل المراد منه ان العبد المأذون
اذا تصرف ولزمته الديون يصرف كسبه الموجود في يده اولا الى الدين ثم لا يخفى انه
يشير الى ان في قوله المص وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية تسامحا وتحكم
للحال بحكم المحل لان الطلاق انما يتعدد اذا اتسعت المملوكية فكان المملوكية المتنوعة
محل تعدد الطلاق التي في الامة اقوى يشعر بوجود المملوكية المالية في الحرة في الجملة
والظاهر ان فعل التنصيف يجرد عن معنى التنصيص ولذا يستعمل باحد الاشياء الثلثة
فان قيل للمملوكية اه قد يجاب عنه بان كون المالكية متسعة بحسب اتساع المملوكية
لا يقتضي اعتبار المالكية في مملوكية لا يتسع اعتبارها في مملوكية يتسع والعكس
حتى يكون المالك فيما لا يتسع مالكا لما كان يملكه فيما يتسع او يكون المالك فيما
يتسع مالكا لما كان يملكه فيما لا يتسع ولا يلزم ان يكون الحر مالكا في الامة ثلثا

ثلث لكونه مالكا في الحرة ثلثا ولا ان يكون العبد مالكا في الحرة ثنتين لكونه مالكا
في الامة ثنتين وح لا يحتاج الى ما ذكره الشارح من الجواب على ان فيه نظر وهو ان
الحر وان جاز له الاربع لكن جاز ان يكون الاربع اماء ولم يملك ثمان طلقات الاربع
نصف الثمانية فيكون التنصيف معتبرا في الجملة وعلى تقدير ان يعتبر الطلاق
بحسب النساء فالاماء الاربع التي بحسب الحرة طلاقهن ثمانية وهي اكثر من نصف طلقات
الحرائر الاربع فانها اثنتي عشرة فاعتبر الشافعي جهة المالية قال الفاضل الشريفي
فيلزم على مذهب الشافعي ان لا يجب الدية على العاقلة لانه اعتبر المالية جهة النفس
لانها اصل اعترض عليه بان العبد المبيع اذا قتل قبل القبض يبقى العقد ببقاء المالية فهذا
يدل على ان الضمان بدل المالية لا النفس واجيب بان بقاء العقد لفائدة تخيير المشتري
لا لانه بدل المالية الا ترى انه يبقى بعد القتل عمدا وليس القصاص بدل المالية قطعا
واعلم ان ابا يوسف رحمه الله مع الشافعي ومحمد مع ابي حنيفة وفائدة الخلاف
يظهر في حكم آخر ايضا وهو ان يكون ذلك عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله على العاقلة
لانه ضمان النفس وعنده على القاتل لانه ضمان النفس وعندهما على القاتل لانه
ضمان المال فقدر تارة بعشرة دراهم هذا اذا كان المقتول عبدا اما اذا كان
امة ففي ظاهر الرواية ينقص قيمتها عن دية الحرة بعشرة دراهم ايضا وعن الحسن بخمسة دراهم
والجواب عن الاول اه فيه هذا الجواب غير مرضي لان الملك امر واحد اذا اعتبر حقيقة
من جهة المحل بمعنى كون الشيء مملوكا افاد الحل واذا اعتبر مبتدأ من المالك بمعنى
كون الشيء مالكا افاد القدرة على التصرف فهو شيء واحد يسمى بكل اعتبار باسم وكون
وكون الحل مبنيا على الكرامة انما هو لافادة القدرة على التصرف للعبد اولا فالصفة
المثبتة في المحل لا يفيد كرامة في العبد فعلم ان التنصيف وما يتعلق به باعتبار نقصان
حظ النفس وبهذا يندفع جوابه عن الثاني ايضا وقد يجاب من طرف القوم عن اعتراض
المص اما عن الاول فبان يقال الرق منصف لما للرقيق وعليه لان فيه جهتين جهة
الادمية الحية والعقلية وجهة اللحوق بالبهائم الشرعية فالاولى يقتضي كونه مثل
الاحرار فيما له وفيما عليه والثانية يقتضي عدم ثبوت شيء له وعليه فيتصور ما له وما
عليه بالجهتين لان اعتبار كل جهة ينصف الاخرى لانه منصف لما له وعليه فان مالية

المالك الحالية للمالك لا للرقيق وارشه وهي مالكيته على القاتل لا عليهم ثم ان هذه الازمنة
لما كان لها مقصود بما ذكروا قالوا بوجوب نقصان ديته عن دية الحر اذا بلغت قيمته ديته
واما عن الثاني فلان كمال مالكيته لم يرفع ما في الرق من النقص المنكود وينبغي ان
يحمل كلام اه اي يحمل قوله لان المعتبر فيه جانب المالية على ان المعتبر ذلك في جانب المستحق
اعني المولى لا ان المعتبر ذلك مطلقا والا فلا يستقيم لان نفس العبد معتبرة قطعا لوجوه
ذكرها وبهذا التقرير اندفع ما قيل مدار ما ذكره الكرماني على ان المعتبر هو النفسية
والمص مصرح بان المعتبر هو المالية واني هذا من ذلك فيظهر حكم المالية وهو عدم التنصيف
لا ينافي ذلك اي كون الدية للمولى لا ينافي كون المعتبر هو النفسية فان القصاص
يستوفيه المولى مع ان المعتبر فيه النفسية اتفاقا والمال للعبد كانه جواب ما يتوهم
من انه لو كان المعتبر هو النفسية لا المالية لكان المال للعبد لا للمولى فاشار الى جوابه
بان المال للعبد بدليل انه يقضي ديون العبد المأذون منه الا ان المولى احق الناس
ليستوفيه بمنزلة الكتابة الا ان بعد الكتابة لازمة وبعده غير لازمة كالاجارة مع
العارية ولا يصح الحجر في البعض اه ليس هذا معنى قول المص فعندنا يعم اذنه لسائر
الانواع ان معناه الاذن للبعض اذن للكل وهذا لا يقتضي ان لا يجوز الحجر الواقع في
البعض بعد الاذن في البعض او الكل ولا يقبل الاذن التأقيت حتى لو اذن لعبده
شهرا او سنة كان مأذونا ابدا الى ان يحجر عليه وحاصل الجواب اه لا يخفى ان خلاصته
استدلال الش في هكذا اذ لم يكن العبد اهلا بحكم لم يكن اهلا لسببه لكنه ليس باهل لحكمه
اعني الملك فليس اهلا لسببه اعني التصرف وحاصل جواب الاصحاب منع ما ذكره الش من منع
الملازمة والسند جاز ان يكون الحكم غير مقصود اصلي وفيه نظر لانه يفضي الى تخلف الحكم
عن السبب فالاولى ان يعقد الجواب هكذا تصرف العبد يفيد ثبوت الملك للمولى وهو يصلح
لا يثبت اليد للعبد بالاذن الثابت له من جهة المولى فصار حكم تصرفاته وسيلة الى حصول ما هو
المقصود وعلى هذا لم يلزم تخلف الحكم عن السبب اذ لا يلزم ان يكون الحكم السبب للتصرف هو
الملك للمتصرف كما في تصرف الوكيل ويمكن ان يدفع النظر بما اشار اليه في قوله اجيب بان التصرف
ينعقد للعبد فتأمل وهو مرام لوجود وسيلة اخرى وهي الشرع والذمة والدين حتى لو كفل به
انسان يصح وطولب في الحال لا انه يؤاخذ به بعد العتق واما اقراره اه جواب سؤال وهو

وهو ان الذمة لو لم يكن مملوكة للمولى لما صح اقراره على العبد كما لا يصح على الاجنبي
وحاصل الجواب ان تلك الصحة باعتبار مالية العبد لا باعتبار مملوكية ذمته والدليل
عليه انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة لا بما زاد عليها ولا يثبت بمقابلته المال
لا ثمنا لان الحيوان لكونه مثمنا لا يثبت دينا في الذمة ولا مبيعا لان السلم في الحيوان
لا يجوز عندنا وههنا بحث وهو ان خلاصته نظم الاستدلال المذكور في هذا الجواب
على ان السيد ليس بمال هكذا بعض السيد يثبت الحيوان فيه دينا في الذمة بمقابلته وكل شيء
من المال يثبت الحيوان دينا في الذمة بمقابلته وهو شكل ثان صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة
كلية فلا ينتج الا السلب الجزئي وهو بعض السيد ليس بمال والظاهر لا يفيد الجواز ان لا يكون
اليد الثابتة للعبد من ذلك البعض فليتأمل وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد
اعترض عليه بانه لو كان كذلك لنفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى ثم اعتق لسقوط
حق المولى كما اذا تزوج ثم اعتق ينعقد النكاح وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه
سقط حق المرتهن ولما لم ينفذ علم انه نائب المولى في التصرف اجيب بان تصرفه وان كان لنفسه
يقع ملك الرقبة لمولاه ولو خلافه عنه ولا يمكن تنفيذه على العبد بعد العتق بان يكون
الملك له لان التصرف متى وقع بجهة لا ينفذ بجهة اخرى بخلاف النكاح فانه ينفذ
على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن
فيمكن تنفيذها بعد زوال المانع من غير فارق فلا موتم يقال اتمه بالتشديد
اي اوقعه في الاثم او نسبه اليه مبني على المماثلة والمساواة في فصول البدايع جوابا
عن طرف الش فيما قلنا بل في العصمتين والاثم لا ينضبط معنى ان المساواة المعتبرة
في القصاص ليس الا في العصمتين والا اي وان لم يكن المعتبر ذلك فقط بل المعتبر
المساواة في جميع الكرامات لم ينضبط القصاص اذ قلما يوجد الاثنان المتساويان
في جميع الكرامات يستحق الرضخ استحسانا لا قياسا لانه ليس من اهل القتال وانما
يصير اهلا له باذن المولى فيكونان كالحربي المستأمن اي ان قاتل باذن الامام
يستحق الرضخ والا فلا لانه يثبت بالنص اه وهو قوله عليه السلام الحائض تدع
الصلوة والصوم في ايام اقرائها والنفاس يوجد فيه اي النفاس يوجد في شهر
الصوم فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذ لا يستوعب الشهر واعترض عليه بان الجنون

يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم مستوعبا للشهر
من النوادر واجيب بان الجنون يعدم الاهلية اصلا وكان القياس ان يسقط وان لم
يستوعب الا انا تركناه بالنص اذ لم يستوعب لما مر واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا
يوجب سقوط القضاء هذا وقد ذكروا بين الصلوة والصوم في ان قضاء الاول يسقط دون
الثاني فرقا آخر وهو ما ذكر من ان اشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس في اداء الصلوة
على وفاق القياس فيتعدى الى القضاء فيؤثر عدم الطهارة عنهما في اسقاط القضاء
والطهارة عنهما في حق الصوم ثابت على خلاف القياس فلا يتعدى اشتراطها في حق
القضاء فلم يؤثر عدم الطهارة في اسقاط قضاء الصوم يعني غير ما سبق وذلك لان
المراد بالمرض ما لم يوجب اختلالا في العقل فلا يكون الجنون والاغماء منه المصر اذا
توطا بنفسه قال الفاضل السمرقندي فيه بحث لان توطي الشارع في الثلثين لا في الكل فلم
لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان التوطي في الكل فيدل على بطلان الايصاء
في الكل والدليل على ان التوطي في الكل انهم يستوون فيما لا وصية ولا دين لا يقال فيما
اوصى لهم بالثلث لا توطي الا في الثلثين لانا نقول نعم لو جاز الا انه لا يجوز لعموم قوله
عليه السلام الا لا وصية لوارث وبدلالة تخصيص الوارث اذ فيما وراء الثلث غيره كهو
لان حق الغرماء آه صرح به في المبسوط وغيره لكن قال فخر الاسلام وما تعلق حق الغرماء
والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم بها داخناقه واقعا على
محل مشغول بعينه وسوق هذا الكلام يشير الى ان حق الغرماء يتعلق بالمال صورة ومعنى كحق
الوارث قال الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي في وجه التوفيق اما الحمل على اختلاف
الروايتين واما جعل الضمير في انفسهم وغيرهم للورثة والمص وافق فخر الاسلام فيما
يفهم من ظاهر كلامه اما لانه ظفر بالرواية او اعتمد على فخر الاسلام فلعل عنده انه ظفر بالرواية
وقيل هو عدم الحيوة فيه بحث وهو ان المعنى النسبتي لا سيما العدمي صورته محال كما ذكر في
الفتوحات وقد ثبت عن النبي عليه السلام انه يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش املح فيذبح
فلو كان الموت عدم الحيوة لزم مما ذكر في الحديث وجود المحال تعالى شانه واما قوله
تعالى لنحيي به بلدة ميتا فمحمول على الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما شابه الحيوة في
لا روح ولا احساس ومعنى الخلق آه جواب عن استدلال من يدعي وجوديته ولم جواب

جواب على استدلال من يدعي وجوديته ولم جواب آخر وهو الحمل على حذف المضاف اعني
اسباب الموت اذ هذا القدر يكفي في رفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعدام
المتجددة كالعمى فيصح ان يراد احداث نفسه يدفع بان مبنى الاستدلال كون الخلق بمعنى
الاحداث والايجاد والعدم وان كان متجددا لا يتعلق به الايجاد نعم يتعلق به التجديد
المص كما اذا حفر بئرا فوقع فيه حيوان بعد موته فان تلف به انسان او مال بعد موته
لزم ضمان النفس على عاقلته وضمان المال في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه
لان سبب الضمان لما وجد منه في حال الحيوة امكن اسناد الوجوب الى اول السبب مستندة
الى آخر اجزاء الحيوة لافتقار سببه لاداء وهو الكسب الى ذلك من الذمة الى التركة ولهذا
حل الاجل بموت المديون والجواب ان معنى آه فيه بحث لان حرية الاولاد وسلامة الكسب
اثر حرية المكاتب فلا يصلح تفسيرا لبقاء الكتابة اعني المملوكية فالحق ان يقال فراغ
ذمة المكاتب على الوجه المذكور يوجب حريته الا انه لا يحكم بها ما لم يصل البدل الى المولى
واذا وصل حكم بها في آخر جزء من اجزاء حيوته كما اذا ادى بدل المغصوب حكم ثبوت
الملك مستندا الى وقت الغصب مع هلاكه فالمراد ببقاء الكتابة والمملوكية على
هذا بقاء الحكم بحريته تنزيلا لتأخر الحكم بها منزلة تأخرها كذا في فصول البدايع
هذا واعترض على قولهم باستناد حريته الى آخر اجزاء الحيوة بوجهين احدهما ان المكاتب
لو قتل خطأ وقد ترك وفاء تضمن القاتل قيمته لا ديته ولو كان حرا في آخر اجزاء الحيوة
يضمن القاتل الدية واجيب بان الضمان مضاف الى الجرح وهو عبد في تلك الحالة و
ثانيهما لو وصى بشيء لرجل واوصى الى رجل لا يجوز وصيته ولا ايصاؤه ولو قذف رجل
بعد موته عن وفاء لا يحد واجيب بان جعله حرا في آخر اجزاء حيوته لضرورة العتق فلا
يظهر في حق غيره اي المريض فنفي الكلام مجاز باعتبار ما يؤول كما في قوله عليه السلام
لقنوا امواتكم فان كلا منها لا ينعدم آه قيل الحجر عن الابطال مجموع امور ثلثة وهي
اليمين والتعليق بامر كاين لا محالة والاستخلاف لا الاول فقط لتحققه في كل من تعليقات
الاسقاطات نحو ان دخلت الدار فانت حر مع انه يملك بيعه قبل دخولها ولا الثاني فقط
لتحققه في نحو ان جاء الغد فانت حر مع انه يصح بيعه اليوم ولا الثالث فقط لتحققه
في التوكيل بالاعتاق مع انه يصح بيعه قبل اعتاق الوكيل فسقط تقويمها هذا

عند ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فهو متقومة لان الثابت حق العتق وهو مؤثر في
في امتناع البيع دون سقوط التقوم المص بخلاف العكس اي لا يغسل الزوج امرأته اذا ماتت
خلافا للشافعي رحمه الله لاشتراك الملك ولقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها لو مت
لغسلتك ولغسل علي فاطمة رضي الله عنهما والجواب عن الاول بعدم المملوكية والانقطاع
بقاء النكاح في جانبها بالكلية الا ترى انه لا عدة عليه بعدها حتى يحل له تزوج اختها
واربع سواها بعد موتها من غير تراخ فعلم انه لم يبق الوصلة بينهما اصلا لا يقال الموت
انفى للمالكية من المملوكية لان المالكية سمة القدرة والموت ينافيها والمملوكية سمة
العجز والموت لا ينافيها فلما لم يبق المملوكية فلان لا يبقى المالكية اولى لانا نقول
الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا المملوك فيبقى المالكية ما بقي الحاجة
ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك
بل حقا عليه فلو بقيت لصارت له وعن الثاني ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلتك وعن
الثالث بعد تسليم ان الغاسل لفاطمة رضي الله عنها علي كرم الله وجهه لعل ذلك لاجل
الخصوصية حيث قال لابن مسعود رضي الله عنه حين انكر عليه اما علمت ان النبي عليه السلام
قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة ودركا للثار اي الحقد يقال ادرك ثاره اذا
قتل قاتل حميمه قلنا نعم اه قيل في هذا الجواب نظر اما اولا فلان الميت خرج عن
اهلية الوجوب عليه لا عن اهلية الوجوب له ولهذا يجب له التجهيز والتكفين وما يحتاج
اليه واما ثانيا فلان ثبوت الحق للولي ابتداء ينافي ثبوته له خلافة ففي قوله فيثبت ابتداء
للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة تناقض فاذا الجواب ما اشار اليه المص من عدم احتياج
الميت الى درك الثار وشفي الصدور ولا يجب له حق الا فيما يحتاج اليه وثبوت السبب
في حقه وهو كونه قتيله هو السبب للقصاص لا يقتضي وجوب القصاص له حتى يثبت للولي
على سبيل الخلافة وانما ذلك السبب بوجوب القصاص للولي وجواز عفو المورث انما هو
لولايته على ابطال حكم السبب لان السبب انما انعقد سببا لحقه فان سبب القصاص انما هو
زهوق روحه وهو حقه فباعتبار هذا يجوز عفوه وباعتبار ان هذا السبب وان
انعقد لحقه لا انه اثبت حق القصاص للولي فلان يعفو عن الحكم والجواب ان ثبوت
القصاص لم يجب عن قولهما ان الخلف لا يخالف الاصل وقد اجيب عنه بان حكم الاصل

الاصل الثبوت للميت ثم الخلف للورثة لولا عدم احتياج الميت اليه وحكم الخلف ايضا
كذلك لكن عدم الاحتياج منتف في الخلف فيثبت للورثة وفي الاصل ثابت فلا يثبت
على ان مفارقة الخلف الاصل جائز عند تغاير حالهما كالتيمم والوضوء في اشتراط
النية فانهما تفارقا فيه لاختلاف حالهما فان الماء مطهر بطبعه والتراب ملوث
المص واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه الاحكام الاخروية اربعة انواع ما له من الحقوق
والمظالم وما عليه منها وما تلقاه من ثواب وكرامة بفضله ومن عقاب وملامة بعدله
والميت في حق الكل حكم الاحياء لان القبر له كالرحم للماء وكالمهد للطفل في الحيوة المستقرة الا
الاخروية لذلك كالاحياء الدنيوية لهذا من حيث ان الميت وضع للخروج والحيوة بعد الفناء فكان
للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام
الدنيا حتى يصلح له الوصية وبدخوله الميراث وغيره وان كان من اهل الثواب او حفرة نار
ان كان من اهل العقاب نسأل الله تعالى ان يجعله لنا روضة بكرمه وفضله وان يقينا من عذاب
القبر بقوله انه هو البر الرحيم وهو المراد بالشيء اعترضوا عليه بان الجهل قد يكون
بالمعدوم وهو ليس بشيء واجيب بان المراد بالشيء اللغوي فيطرد المفسر بالاذعان والقبول
مبني على ان الاذعان امر وراء التصديق المنطقي الموجود في زعمهم فالاولى بان يقال ترك
الاقرار بما ينتج الجهل بما يلزم من الكفر ووخامة العاقبة واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة اه
اراد بالفروع الثلثة على ما دل عليه سياق الكلام قوله ويجب به النفقة ولا يفسخ وقوله فيحد
قاذفه واعترض عليه بان جعل قوله فيحد قاذفه غير متعلق بثبوت الاحصان ولا خفاء في وروده
والجواب ان القول بعدم تعلق المجموع به لا يستلزم القول بعدم تعلق كل واحد والاول هو
المراد نوع تعقيد وسوء ترتيب قال الفاضل الشريف ورد بان هذا ترتيب حسن لانه
لما ادعى ان بسبب احدهما تقوم الخمر والاخر صحة النكاح ولكل واحد فروع ولفرع احدهما
فرع استدل على احدهما بالبرهان اللمي وعلى الاخر بالبرهان الاني وذكر الاحصان اولا ثم
ذكر الحكم بالفاء اشارة الى الفرع المتوسط فرع والثاني معطوفا على مضمون قوله حتى ان
وطئ فتاخر الفرعين عن الحد به هذا الغرض وايراد الدليل على ثبوت الاحصان متضمنا اي
الدليل على التقوم للاشارة الى البرهان اللمي الذي هو الخلاف في صحة النكاح دون الاني
كما في التقويم لم يكن تعقيدا ولا سوء ترتيب من سهو القلم قد يشكل فهمه بان قوله

ما كلهم الربوا معطوف على قوله تعالى عطف تفسير او لا كلهم الربوا في حال نهيهم عنه
ولا يخفى ما فيه من التعسف المص بان لا ذا لخمر توضيحه ان الخمر كانت متقومة في الاصل
وانما ابطل الشرع تقومها فكانت ديانتهم دافعة لالزامنا اياهم بالنص لا مثبتة تقومها وانما
يصير الديانة معتبرة اذا كان الضمان مضافا الى التقوم وليس كذلك اذ هو شرط
الضمان لا علة ولهذا يقال ضمان الاتلاف ولا يقال ضمان التقوم وانما قلنا ذلك لان التقوم
ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجود في حقه فكان الكافر بديانته مثبتا اما اذا كان
شرطا فلا اذ المسلم يدعي عدم الشرط وهو التقوم والكافر يدعيه فهو بديانته وكانت متقومة
في الاصل فيجب قال القاشاني وللقائل ان يقول لم يكن ان يقال ان الكافر يدعي الضمان لوجود
شرطه والمسلم يدفعه بديانته ولا يمكن ايجاب الضمان عليه الا بجعل ديانته مثبتة انتهى و
الجواب ان دعوى الضمان وطلب الالزام صورة لا معنى لان الضمان ههنا جزاء التعرض
وجزاء المتلف فطلبه في المعنى طلب دفع التعرض لما ثبت عندهم والعبرة للمعاني لا للصور
وذلك لان التعرض لما كان سابقا على الضمان كان اولى باعتبار الدفع بديانة الذمي من
دفع الضمان بديانة المسلم لان السبق من اسباب الترجيح فانه بالزام فيه بحث وهو ان
ديانة الزوج لو صلحت حجة عليه في الايجاب لم يصلح حجة على القاضي في ايجاب القضاء في ايجاب
القضاء عليه وقد وجب القضاء عليه بهذا الخصوم حتى يكون متعدية والجواب ان وجوب
القضاء في هذه المسائل بتقلد القاضي لا بالخصوم حتى يكون متعدية بل هي شرط
اجيب بانه لا يصح اه قيل هذا الجواب ليس بقوي لان السبب بعينه المنكوحة ايضا حين
تدينت بالمجوسية التزمت قلة الميراث بتزوج ابيها اختها لجواز ذلك في دينهم الباطل
فالجواب الصحيح ما اشار اليه المص وهو ان موجب النفقة على الزوج وموجب قلة
الميراث على الميت الاخرى على تقدير الوجوب لا يكون الا فعل المتناكحين وهو النكاح
فصار فعل الزوج مقصورا على ايجاب النفقة على الزوج دفعا لهلاك بنته المجوسية
بعلة النكاح الذي يعتقده ولم يتعد الى السبب لا اخرى لان ديانتهم يصلح دافعة
لا متعدية ولو على جنسهم وانت خبير بان التدين بالمجوسية انما يستلزم التزام
قلة الميراث بتزوج ابيها اختها لو كان قضية الميراث في معتقدهم مثلها في معتقدنا
وهو ليس بلازم والتزام اي قبول الحق بالدليل وقيل انما يجب محاربتهم اه قيل اذا

اذا كان لهم منعة يتوقع غزيهم على القتال وكان قتالهم ح ايضا دفعا لان يعظم
كفرهم ويكثر اهله وكذا لا يحرم الباغي خلافا لابي يوسف رحمه الله تعالى محتجا بانه قتل بغير
حق فيحرم من الميراث كما لو قتله ظلما بلا تاويل وهذا لان اعتقاده وتاويله لا يكون حجة
على مورثه العادل ولا على سائر ورثته وحجة ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ما قرره الشارح
قال القاشاني للقائل ان يقول في مسئلة الارث ينبغي ان لا يتوارث من الطرفين لان
اختلاف الدار باختلاف المنعة يمنع الارث كالحربيين من دارين مختلفتين لا يتوارثان
وان كان الكفر جامعا بينهما وذلك ثابت بين الباغي والعادل ثم قال وجوابه ان
تأثير اختلاف الدارين في منع التوارث انما هو في حق الكفار لا في حق المسلمين حتى
لو مات مسلم في دار الحرب يرث ابنه الذي في دار الاسلام اتفاقا انتهى كلامه والتحقيق
ان يقال المؤثر في التوريث اتحاد الدار حقيقة وهو كونهما في دارهما وموضع قرارهما
لا اجتماعهما الصوري في دار والمتحقق في الحربيين هو الثاني فلا يتوارثان وفيما
نحن فيه هو الاول ومعنى ذلك ان دار الاسلام دار واحدة بخلاف دار الكفر والحاصل
ان الاختلاف الحكمي لا يؤثر في عدم التوريث مع الاتحاد الحقيقي بالتفسير الذي ذكرناه في
المستأمن يرث من الحربي وبالعكس وكذا المؤمن الذي مات في دار الحرب يرثه اقاربه
المسلمون في دارنا بخلاف الاختلاف الحقيقي كما بين الحربي والذمي والاختلاف الحكمي
لكن لا مع الاتحاد الحقيقي بالتفسير المذكور بل مع الاتحاد الصوري كالمستأمن
والذمي او الحربيين من دارين مختلفتين فيما نحن فيه ههنا يختص بالكافر دون المسلم كما زعم
قلنا لو ملك اه اي لو ملك ابتداء لان الكلام في المتلف بنفس الاستيلاء كما دل عليه
السياق فلا يرد ان المغصوب انما يجب رده بعينه عند قيامه لانه يملكه بالضمان عند
التلف وفيه بحث اه اجيب عنه بمنع ان مخالفة الكتاب ما ولا كفر مستندا بان الحق
في اصول الدين ما ولا لا يكفر ويلزم جميع احكام الشرع ففي الفروع اولى بان لا يكفر
ورد بان المنع المذكور مع سنده لا يجدي نفعا بعد كون الكتاب قطعي الدلالة بحيث
لا يحتمل التاويل اصلا كحكم الكتاب الا ان نص الكتاب ليس بقطعي قبل الاحتمال المذكور
احتمال مرجوح غير ناشئ عن دليل مع ان الاصل هو الاطلاق والتقييد وان دل عليه فلا بد
من دليل موجب للتقييد فلا ينافي القطعية بالمعنى الاعم واما قوله عليه السلام ذبيحة

المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله تعالى عليه فلا يصح معتمدا واما قوله للاطلاق اذ يحتمل
ان يراد به حالة النسيان وكذا قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن يحتمل ان يراد به
تلك الحالة او انه ينبغي ان يكون هكذا ضرورة انه قد لا يوجد التسمية في قلب المؤمن في جميع
الاوقات او انه اريد به في الجملة وفي بعض الاوقات يحتمل ان يكون بيانا لحصر النسية اه فيه
ايضا لما سبق من انه شبهة غير ناشئة عن دليل فلا ينافي قطعية الاية بالمعنى الاتم ان ظهر
لوث وان لم يظهر عند جهم مثل مذهبنا غير انه لا تكرر اليمين بل يردها على اولياء ان حلفوا
لا دية عليهم اي غلام يعنى انه يريد بالعلامة علامة القتل على واحد بعينه او جماعة
وزاد في الهداية في بيان اللوث قسما اخر حيث قال واللوث ان يكون هناك علامة
القتل على واحد بعينه او ظاهر يشهد للمدعي من عداوة ظاهرة او شهادة عدل او جماعة
غير عدول ولم يذكره الشارح لامكان درجه في العلامة كما لا يخفى في تقدير القولين
ليس على ما ينبغي قبل الاختلاف بين كلام المص وما ذكره اصلا فان قوله فان وجد
لوثا اي علامة القتل يستحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ وهذا
عند الشافعي حيث جمع الخطأ والعمد في الاستحلاف خمسين يمينا فقط دون ان يجمعهما في
حكم واحد يشعر بان لكل منهما على حدة حكما وما ذاك الا القصاص في العمد والدية في
الخطأ وكذا قوله واما عند مالك يقضى بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي
الشافعي رحمه الله يشعر بان مالكا رحمه الله يقول بالدية في دعوى الخطأ وان الشافعي له قول
اخر في العمد وهو الدية واما ذكر القضاء فتمثيل بجزئي من جزئيات ما يصدده لا تخصيص له
بانه مخالف للخبر المشهور اولهما مثالا انه لم يذكر المص في المتن في المسئلة الاولى الا
صحة المغرب جاهلا بوجوب الترتيب وهو يصلح مثالا وانما ذكر في الشرح وجوب
القضاء للفقر بناء على زعم صحة ظهره وهو لا يصلح مثالا لانه زعم مخالف للاجماع ففي
المسئلة الاولى ما يصلح مثالا وما لا يصلح وفي المسئلة الثانية لا يصلح
مثالا فهي اسم محض للاولى وهذا اذا استقصاه قيل اشار اليه المص بقوله اذا ظن انه
فطره فان الظن لا بد ان يبنى على ما يوجبه ما ذكره ولم يعرف نسخه ولا تأويل الحديث المذكور
في الهداية وهو قوله عليه السلام ثلث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والاحتلام انه
عن الحديث المذكور فهو ناسخ له والا كان مؤولا بانهما كانا يغتابان الا انه ليس اجتهادا

اجتهادا صحيحا جوابها ان هذا غير قادح في اثبات الشبهة والكفارة العقوبة تندرئ
به لما فيه من غلبة معنى العقوبة كما مر على ان الاوزاعي متمسك بالحديث فهذه المسئلة
لا مجتهد المعنى الشبهة في الفعل الشبهة في الفعل في ثمانية مواضع وطئ امة ابويه
وطئ وسيده والمرتهن المرهونة في رواية كتاب الحدود من المبسوط والمعتدة بثلث
وبطلاق على مال وباعتاق ام ولده والشبهة في المحل في ستة مواضع وطئ امة ابنه و
معتدة الكنايات والبائع المبيعة والزوج المهورة قبل تسليمها والشركة والمرهونة في
حق المرتهن في رواية كتاب الرهن من المبسوط وفي المحيط الشبهة ثلثة شبهة في الفعل
وشبهة في المحل وشبهة في العقد انه وجد ملك الاكان او حراما متفقا على تحريمه او مختلفا فيه
علم الواطئ انه يحرم او لم يعلم لا يحد عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما ان نكح نكاحا مجمعا
على تحريمه فليس فيه ذلك شبهة ويحد ان علم بالحرمة ام لا فبلفظ الحل ولو قال علمت انها حرام على وجب
الحد كقوم سقوا خمرا يحد من علم منهم انه خمر لا من لم يعلم فان ادعى انه ظن انها حلال لم
يحد لم يتمحض زنا اراد يتمحض الزنى عدم حصول الشبهة عن دليل شرعي لا عدم الشبهة
لما اذ لا تمحض في المسئلة الاولى فان ان الحد لقصور في كونه زنا بوجود الشبهة
في الفعل يكون عذرا في الترك خلافا لزفر رح فان عنده لا يكون عذرا ويجب
عليه قضاء هذه اللبث بعد المهاجرة لانه بالاسلام التزم احكامه لكنه قصر عنه فعلى الاداء
لجهله به وذلك لا يسقط القضاء اذا تقرر السبب كالنائم اذا نبته قبل مضي الوقت
فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا
تمام الاية الكريمة وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين
قيل معناها ليس عليهم اثم فيما شربوا من الخمر يعني الاموات والاحياء الغائبين اذا ما اتقوا
الشرك وما حرم الله تعالى عليهم سواه وامنوا بالله ثم اتقوا يعني احياء الغائبين من الخمر
والقمار اذا جاء تحريمها وامنوا اي صدقوا بتحريمها ثم اتقوا ما يحرم عليهم بعد هذا
واحسنوا فيما تعبدهم الله به وهو يحب المحسنين وهذا معنى ذكر التقوى ثلثا
او زوجها الاب او الجد وقيل انما يصح اذا عرف حصول المقاصد من زوج اخر حتى لو كان
فاسقا ماجنا او سكرانا لا يصح النكاح اصلا بغبن فاحش هو ما لا يتغابن فيه كما اذا
زوج بنته بمائة درهم ومهر مثلها الف درهم وانما صرحت بذلك لانه قيل حال البكر

الصغيرة اعني من الثيب البالغة في ولايتها على نفسها ونكاح الفضولي لها جائز لانه
لا التزام عليها فيه فانه يتم باجازتها ويرتد بردها اما المانع من جواز النكاح غير الاب و
الجد البكر الصغيرة من غير كفو وبغبن فاحش حيث يكون لها ولاية الفسخ بالبلوغ و
اجيب بعد تسليم جواز النكاح الفضولي الثيب البالغة من غير كفو وبغبن فاحش بالفرق
وهو ان الثيب البالغة لا يحتاج في مباشرة النكاح الى الغير بخلاف الصغيرة وعلى هذا
لا يرد الاعتراض لانه مثل الاعتراض وارد على تقدير العموم ايضا ان يقال انها قبل البلوغ
لم يخاطب بالشرايع حتى يتعلمها وبالبلوغ لا يمكن ان يحصل لها العلم بها الا بعد مدة يصلح
لان يتعلم مرنا فكيف لا يكون جهلها بالجهاد عند البلوغ عذرا على ان ما ذكر المص ليس
بالاعتراض على القوم بل بيان ان الفرق الثاني احسن لتوهم وروده ما قاله عليه وان امكن
الجواب عنه بان عدم التكليف بالشرايع في حال الصغر ليس الا لان لها العدة بحصول قوتها
العلم بالضروريات ومكلم تحصيل النظريات مع قوة في البدن يتمكن بها من اداء ما وجب
عليه وبالبلوغ يتم ذلك ولا العذر بالجهل وفي هذا الجواب نظر لا يخفى على المتأمل هذا
وقد اجاب المص في شرح الوقاية عن اصل الاعتراض بان الصبي والصبية اذا راهقا فاما
ان يجب عليهما تعلم الايمان واحكامه او وجب على وليهما التعليم ولا يخفى ان يترك كما
سوا وقال عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا
وفيه ايضا بحث لانه يتم الفرق اذا لم يجب على الام المراهقة تعلم الايمان والاحكام
او وجب على وليهما تعليمهما وعدم الوجوب ههنا مع الوجوب في الحرة المراهقة غير ظاهر قال
في فصول البدايع بعد ذكر ما نقله الشارح من القوم هذا الفرق ليس مبنيا على لزوم
تعليم العلم عليها فكون البكر غير مكلف قبل البلوغ غير قادح فيه ثم قال وهذا الوجه
في الفرق اولى من الوجه الآخر لانه في كل من الخيارين التزام الفسخ ودفع ضرر احكام
المملوكية حقا مشتركا اراد به الملك وفي العقود يشترك فيه نظر لان الملك يتحقق بالزوج
ولهذا يجب المهر عليه كما سبق في بحث المجاز وكانه اراد بالملك المعنى الاعم من المالكية
والمملوكية وحكم باشتراكه وهي حالة تعرض للانسان آه قيل السكر سرور يغلب
على العقل بمباشرة ما يوجبه فيمنعه عن العمل بموجبه من غير ان يزيله فلا ينافي الخطاب
لبقاء عقله وعلى هذا لا يكون الحاصل من شرب الدواء كالافيون سكرا لانه ليس بسرور

سرور لكن لما كان حكمهما واحدا في الشرع الحق به وقيل هو معنى يزول به العقل بمباشرة
ما يوجب زواله فعلى هذا بقاؤه مخاطبا مع زوال عقله امر حكمي زجرا عليه بمباشرة المحرم
كسكر المضطر فظاهره انه مثال للطريق وليس بمستقيم لان السكر لا يكون الا محظورا او
لانه لا يكون طريقا الى نفسه والوجه ان يحمل على حذف المضاف اي كطريق سكر المضطر على ان
الممثل به لا يلزم ان يلي الكاف بل يكفي ان يستفاد منهما في حيزها والثاني يجعله مثالا
للسكر الذي يكون الطريق المفضي اليه مباحا او من المثلث كون طريق السكر في شرب
المثلث محظورا والحال ان شربه بلا سكر غير محظور باعتبار انه اذا ادى الى السكر
علم انه كان محظورا لان اباحته كان بشرط ان لا يسكر منه وذلك لانه من جنس
ما يتلهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشربة المحرمة الا ترى انه يوجب الحد فعند عدم
الشرط يبقى على اصل الحظر بخلاف الاضطرار الى شرب الخمر فان شربها مباح وعلى المضطر
وبالسكر لا يخرج عن الحل وكذا الدواء بالبنج والافيون وغيرهما مما ليس من جنس اللهو
فانه مباح فلا ينقلب استعماله حراما بالاداء الى السكر الذي هو حرام فليفهم هذا الفرق
حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما ما يتخذ من الحبوب من الحنطة والشعير والذرة او العسل
فلا يحد به وان كان السكر منه حراما قال في الهداية والاصح ان يحد بالسكر مما يجتمع
عليه الفسقة من الاشربة فهو حرام لكن يكون حرمة هذه الاشربة اجتهادية لا يكفر مستحلها
بخلاف الخمر في ظاهر الرواية والرواية بخلاف انه به مكتوبا هكذا قيل المراد من ظاهر
الرواية رواية الكيسانيات والرقيات والهارونيات وغير ذلك قيل ما ذكر مذهب ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله واما عند محمد والشافعي لا يحل شربه فقيل اخالفة الشيخين فقال
لانهما حلالان كالكثرة والناس يشربون في زماننا للفجور والتلهي وشربه للهو لا يحل اجماعا
وانتم سكارى قيد للخطاب فان قلت السكارى اعم من ان يكون من شرب الخمر في حالة
الاختيار والاضطرار ومن غيره فينبغي ان لا ينافي السكر بنوعيه الخطاب مع ان السكر
بما طريق السكر منه مباح خارج عن هذا الخطاب حيث يحكم عليه بانه كالمغمى عليه حتى انه لا يصح
منه الطلاق والعتاق قلت السكر الحاصل بما اباح الشرع من قبيل العوارض السماوية
فالمؤاخذة به غير جائز عقلا وشرعا فلهذا اجمع الامة على انه ملحق بالاغماء ولو تكلم
بكلمة الكفر لا يرتد هذا تحقيق وفي القياس وهو وجه قول ابي يوسف رحمه الله تعالى يحكم

وجه القياس بقاء الاهلية ووجه الاستحسان صحابيا قرأ سكران قل يا ايها الكافرون و
ترك كلمة النفي فنزل قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولم يحكم النبي عليه
السلام بكفره ورد بان كلامنا في السكر المحظور وقد كان السكر مباحا فيصير عذرا
في عدم الاكفار وايضا بان السكر كان حراما في جميع الاديان انما كان المباح هو الشرب
الذي لا يسكر كذا ذكره الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي ولا يلزمه الحد بالاقرار
بما يوجب الحد اي فيما يحتمل الرجوع واما فيما لا يحتمل فيلزمه كما ذكره المص ولا اختيار
المباشرة والرضى ولهذا لم يكفر بالردة هازلا لان الرضى بالكفر كفر ومن ههنا قالوا
اه قيل هذا الفرق بينهما انما هو بالنسبة الى افعال العباد كسبا واما بالنسبة الى الله
سبحانه من جهة الخلق فلا انفكاك بينهما لانه تعالى حكيم لا يفعل الا عن حكمة وكل افعاله
تعالى حسنة لا يحوم حولها شائبة من القبيح وقال بعض الفضلاء الحق ان بينهما فرقا
في الخالق لكن لا يهتدي اليه العقول بل هو من المتشابهات وذلك لان الله تعالى حكيم
فلا يفعل شيئا الا بناء على حكمة وكل ما بني على حكمة ينبغي ان يكون مرضيا له فالقبائح المرادة
له تعالى ينبغي ان يكون مرضيا له تعالى لكن قد ورد النص بعدم رضائه بها فصار الفرق
هذا من المتشابهة وغاية مجال العقول فيها ان الله سبحانه كره صورة الفعل لم في
الظ لا يرضى القبائح له لا لنفسه تعالى وبالنظر الى نفسه مريد له وراض به لانه لا قبيح بالنسبة
اليه وقوله تعالى لا يرضى لعباده الكفر يدل عليه والا فاشتقاقه اي ان لم يكن القصد
منها الحكم ببيان الواقع بل الى ربط القلب بما في الواقع فاعتقاده وان لم يوجد
الرضى اعترض عليه بان البيع هو الايجاب والقبول بالتراضي والاكراه دليل عدم
الرضى فلا ينعقد بسبب الملك اللهم الا اذا كان الايقاع برضاه فانه يصح العقد
المنعقد لوجود الايجاب والقبول والرضى من جانب المشتري مقدما فاذا انضم اليه
رضى البائع تم السبب فيثبت الملك والجواب ان التراضي ليس بشرط في البيع ولهذا
لم يذكر في تعريفه وتحرير المص كذا ايضا في شرح الوقاية المص لان احدهما لم يمض
على المواضعة فان قلت الدليل غير مطابق للدعوى لان هذا يختص بصورة الاتفاق
والخلاف يشمل الصورتين قلت عدم مضي احدهما على المواضعة متحقق في الصورتين
اما في صورة اختلافهما في الاعراض والبناء فظ واما في صورة اتفاقهما على انه

انه لم يحضرهما شيء فان المضي على المواضعة يستلزم حضورها وقت العقد وعدم
مضي واحد منهما على المواضعة يقتضي عدم مضي احدهما فليتأمل الجبارا
للسائل ويمكن ان يبنى ايضا على ما اخذه بعض النحاة من جواز تأنيث العدد اذا
كان المعدود المذكر محذوفا وحكى الكسائي عن ابي الجراح صمنا من الشهر خمسا وحكى
الفراء افطرنا خمسا وصمنا خمسا اي من رمضان وتظافرت الروايات
على حذف التاء من قوله عليه السلام ثم اتبعه بست من شوال فيصح في الصورتين
قال الفاضل الشريف لم يظهر جهة الصحة على اصل ابي حنيفة رحمه الله في احدهما
اعني فيما اذا بنى احدهما وقال الاخر ما حضرني شيء ينبغي ان لا يصح على اصله لاجتماع
المصحح والمفسد والترجيح للمفسد فصور الاتفاق ستة قال الفاضل الشريف
الحق ان يجعل صور الاتفاق والاختلاف ستا وثلثين ان اراد باحدهما غير معين
واحدى وثمانين ان اراد به معينا فح صور الاتفاق تسع وصور الاختلاف
اثنان وسبعون وهي حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية فالاقسام احدى
وثمانون ويحكم بلزوم الالفين هذا في احدى الروايتين عنه وفي الرواية
الاخرى ينعقد البيع بينهما بالف فالالف الذي هزلا به باطل كذا في الكشف
وهو قبول العقد اه توضيحه ما ذكر في الكشف حيث ولو اشترط المواضعة
في البدل لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول
العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان
لا يجب احد الالفين لان عمل الهزل في الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة
شرط الخيار فليتأمل يعني اذا وجبت المواضعة اه قيل هذا شرح لا يطابق المشروح
ان الفرق الذي ذكره المص لهما غير هذا الجنس لتضمنه اشتراط قبول ما ليس في
العقد لصحة العقد وله طالب بخلاف صورة المواضعة على العدد لانه وان كان
فيه ذلك الاشتراط لكن لا مطالب له ووجه ابي حنيفة رح ان للالف الاخر ايضا ثمة
طالبا وهو احد المتعاقدين لكنه لا يطلب وعدم طلبه لا يقتضي الصحة وما ذكره
الشارح هو ان الالف موجود في الالفين مجاز العقد ثم والجنس الاخر الذي وقع
عليه المواضعة غير مذكور في العقد وما هو مذكور ليس مثمن فلا يمكن العمل

بالمواضعة مع صحة العقد ولا يخفى ان ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله لا يقع جوابا عن
هذا والظاهر ان الشارح فهم من سياق كلام المصنف ان قوله والهزل باحد الامرين
اه ليس من تتمة التفريع على المسئلة الثانية وهي المواضعة في الجنس بعينها لكنه الان يقول
ذلك لشدة ارتباط احد المسئلتين بالاخرى فالبيع صحيح هذا استحسان والقياس
فساده لان الهزل بجنس الثمن يبطل البيع كالاستثناء ولكن الوجه يرجح الجد في اصله
بتصحيحه بما ذكر سواء بنيا اه فيه قصور والاولى هيهنا في المواضعة في الجنس والعمل
بالمواضعة مع صحة البيع غير ممكن هيهنا كما يدل عليه السياق وفي الكلام خلل اه
قد يتكلف في دفعه بان قوله واما ان لا يحضرهما بفتح همزة اما وكسر همزة ان لا بالعكس
وهو معطوف على قوله فان كانا واما فيه مقدرة بقرينة الفاء في قوله فاما ان يتواضعا
وليس بسبب السياق حيث قال اما الاتفاقات فالظاهر اما هنا لتدل على اضمار
وانت خبير بان اللفظ هرج واما ما يحتمل دون واما ان لا يحتمل المصنف واليمين
والنذر صورة المواضعة في اليمين ان يقول لامرأته اني اقول ان دخلت الدار
فانت طالق لكننا اقول ذلك بطريق الهزل لا بطريق الجد وصورة الهزل في النذر
ان يقول نذرت هازلا او يتواضع مع غيره انه يوجب على نفسه التصدق على فقراء من
الناس ولكن يكون في ذلك هازلا وصح عنده هذا لانه لا يقاس حتى يرد ان كون
الهزل جدا ثبت بالنص على خلاف القياس فكيف يجوز الزيادة على المنصوص ثم ان
وهم ثبوت صحة العتاق والنذر بدلالة النص فان العتاق كالطلاق والنذر
كاليمين واما العفو عن القصاص فقيل ملحق بالاعتاق لانه احياء منه وقيل
بالطلاق من جهة انه يسقط كل القصاص بالعفو عن بعض الدم كما انه اذا طلق
بعض تطليقة كاملة وقيل ملحق بالنذر من حيث انه تبرع ابتداء والنذر نظير اليمين
المنصوص عليه والشابه للشابه مشابه وفيه نظر لانتقاضه بالهبة من حيث انها
ايضا تبرع ابتداء مع عدم لحوقها لما ذكر في الحكم ليس بعده اي ليس بعد الاتفاق
وانما يصير عند وجود ما اضيف اليه من العقد في هذه المسئلة ولا يحتمل التراخي
بعد ما صار علة اي مما يحتمل النقض هكذا في النسخ التي رأيناها والصواب اي
مما لا يحتمل النقض لانه المقسم وقد صرح به في اصول فخر الاسلام وغيره والمراد بعدم

بعدم قبول النقض ان لا يجري الفسخ والاقالة بعد ثبوته مما يكون المال فيه
مقصودا قال القاآني وغيره انما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال
لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم انه مقصود وبهذا ظهر معنى قوله حتى
لا يثبت بدون الذكر برفع يثبت او الاختلاف في الاعتراض وابتنائه هو انه
يضم اليه قوله والدخول فان قلت للهزل اه فيه بحث وهو ان هذا الاعتراض لا يرد
على ما ذكره فيما قبله فلا يستحق الجواب وذلك لان معنى قوله لا اثر للهزل في ذات
المال حين لا يثبت بالهزل حتى يقال انه لا يجوز ان يثبت الا بالجد بل الثابت بالطلاق
المنصوص عليه بثبوته بالهزل وهو لا يثبت الا بالمال كالمشروط به فيثبت المال تبعا لما
هو بالهزل وحاصل الاعتراض ان المال لا يثبت مقصودا بالهزل ومن البين انه
لا يرد ما تقرر المذكور لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد اي سبب المال
للطلاق في صورة الطلاق على مال لا ينافي كونه مقصودا للعاقد في الجملة لان صورة
الهزل لا يرد ما قيل من انه لا توجيه لهذا الكلام لان المال هيهنا لا يكون مقصودا
للرجل لانه هازل ولا للمرأة لانها راضية ولان المال يجب عليها فكيف يكون مقصودا لها
وقد اثر الهزل فيه بحيث لا الهزل تأثير ينبغي ان يكون في مقتضاه وهو ان لا يقع
ما هزل به ووجوب المال ليس في مقتضاه فكيف يكون اثره لانه ثبت وان لم يذكر فيه
بحث لان ثبوته وان لم يذكر دليل قوة الشبهة لا دليل عدمها لا ينافي الاصالة يعني
الثبوت بدون الذكر فيه ان الاصالة يقتضي الاستبداد بالذكر فالثبوت بدون الذكر
فيه مناف للاصالة ومقتضي للتبعية فلا يصح ان يكون معنى له فتسليم الشفعة اه
لا يخفى ان المبطل في الحقيقة الاشتغال من الشفعة بالهزل عن الطلب وكون تسليم
الشفعة بطريق الهزل مبطلا لها باعتبار تضمنه اياه ففي العبارة ادنى تسامح لكونه
مستوفا اه ولهذا يملك الاب والوصي عليك شفعة الصبي عند ابي حنيفة رحمه الله
وابي يوسف رحمه الله كما يملكان البيع والشراء له مريدا بمعنى الهزل وذلك لان الهازل
جاد بمعنى الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن معتقدا
لما يدل عليه كلام لفظ في زائدة هذا انما يظهر على مذهب الجرمي حيث ذهب الى ان
دخل متعد وانتصاب ما بعده على انه مفعول به واما على مذهب الجمهور وهو انه

لازم وما بعده مفعول فيه فلا وقد صرح الرضي وغيره بانه كثيرا ما يستعمل في حذف
مع الامكنة نحو دخلت في الدار وذكر الجوهري ان دخلت السوق توسع على اسقاط
الجار لكن الشايع في الاستعمال حذف في حتى قال سيبويه اظهارها شاذ هذا هنا
ومعنى ذات مرة وقول المص وقت صاحب هذا الكلام وانما كتبت هذه الالفاظ
فيه وفي اوقات مخصوصة ذكرها الرضي ولا يقاس عليها نحو ذات شهر وذات سنة
كذا ذكره الرضي او العلوم التي من جملتها الفقه قيل هذا موضوع بان صيغته لا يدل
الا على انه عالم بجنس فقهية ولا يدل على سائر علومه فلا يكون ايهاما ويجب عليهم
العقوبات التي تندرئ بالشبهة ولو جاز حجره لانه اعدم مثل هذه العقوبات لان
تحقق في الحجر شبهة ثابتة وقيل معناه انه لو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان
يحجر عليه من الاقرار بالاسباب الموجبة وانت خبير بان ليس في كلام الشارح وجوب العقوبة
باقراره وفي ترك الجواب اه قيل بالاحالة على الوجهين الاخيرين ايضا فان قوله
وانما يحجر اي الحجر بسببه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته
جواب عن الدليلين الاخيرين وقدم لكونه توطئة للجواب عن القياس على منع المال
وتوجيه كونه جوابا عنهما اما عن الاول منهما فبان النظر له في عدم صحة تجارته لئلا
يتضرر يتضمن اهدار اهليته والحاقه بسبب ذلك بالبهائم وهذا ضرر فوق ذلك النفع
الذي يحصل في المال لو صحت تجاراته واما عن الثاني فبان النظر للمسلمين في حجر
السفهاء حتى لا تركب عليهم الديون فتضيع اموال المسلمين في ذممهم يتضمن ضررا اليهم
فوق ذلك وهو انه لو لم يحجر تصرف السفهاء وبعد اهليتهم وعباراتهم فما اتلفوا
من اموال المسلمين لا يكون دينا عليهم وما وهبوا للمسلمين او اعطوه اياهم في ثمن
ما اشتروه منهم لم يكن لهم وذلك اكثر ضررا للمسلمين مما ذكر والامكان نزول السفه
فتؤدي اموال المسلمين او ما اخذ من بعضهم يكون ان يعطيه للبعض الآخر فلم يكن الضرر
عاما بخلاف الحجر فانه لا يكون في تصرفه الآخر سواء اخذ او اعطى فان ما اتلفه
لا يؤدي ولا يكون دينا وما اعطى لا ينفذ فيسترده الولي واما كونه توطئة للجواب
عن القياس فلانه لما ثبت ان صحة التجارة من الاهلية نعمة اصلية بها يمتاز الانسان
عن البهائم والسيد للادمي نعمة زائدة ثم بطلان القياس على منع اليد عن المال اي

اي الحجر بسبب السفه سواء كان اصليا بان بلغ سفيها او عارضيا بان حدث بعد
البلوغ فلا بد من ترجيح اه فائدة الخلاف يظهر فيمن ادرك سفيها ولم يرفع امره
الى القاضي حتى باع شيئا او اقر او تصدق بشيء او وهب يصح عند ابي يوسف خلافا
لمحمد رحمه الله لانه لاجل النظر للغرماء فيه ايماء الى الفرق لمحمد رحمه الله بين الحجر بسبب السفه
وحجر المديون خوفا من التلجئة حيث ذهب الى ان الاول لا يحتاج الى قضاء القاضي بخلاف
الثاني ووجه الفرق ان هذا الحجر لاجل النظر للغرماء يتوقف على طلبهم وذلك لا يتم
الا بالقضاء والحجر بالسفه لاجل النظر للسفيه نفسه وهو غير متوقف على طلب احد فثبت
حكمه بلا قضاء قلت المراد انه خروج اه قيل الجواب ليس كما ينبغي اما اولا فلانه لا يطابق
السؤال لان قصد مسيرة مدة لا يجعل الخروج الذي هو الانتقال عن الداخل الى الخارج
ممتدا الا على طريق المجاز المهجور في التعريفات واما ثانيا فلانه جعل الخروج من عمرانه
الوطن مع قصد السفر وليس كذلك بل السفر لا يتحقق الا بمسير ثلاثة ايام كما يدل
عليه قول المص فيما ياتي واحكام السفر يثبت بالخروج بالنية المشهورة وان لم يتم السفر
الآخر ما ذكره واما ثالثا فلانه شرط المسير في الليالي ايضا وليس كذلك بل مسافة
السفر ثلاثة ايام مسيرة الابل ومشي الاقدام بالنهار وبيتوته بالليل فالاولى في الجواب
ان يقال الخروج هو الانتقال من الداخل الى الخارج ولكن السفر انتقال من الداخل الى
مسير ثلاثة ايام فهو خروج ممتد ومعنى قولهم الخروج لا يمتد انه يحصل بمجرد الانتقال
من الداخل الى الخارج لا انه لا يحتمل الامتداد المص والشافعي لا الاكمل اورد عليه
الاضحية فانها لا تجب على المسافر واجيب بانها انما لا تجب عليه تخفيفا لان السفر منعها
عنه ولهذا لو ضحى جاز ولو كان السفر مانعا لما جاز منها ومثلها الجمعة المص لانه
من باب المشقة اي يجب القصر حتى لو تنزه سلطان من بستان الى بستان في خدمه و
اعوانه الرخصة متعلقة بالنسبة الى حال اقامته المص بخلاف المرض اه يعني ان الرخصة والتخفيف
انما يتعلق بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجبها الا يرى انه لو حدث
مرض في حالة الصوم لا يمكن ان يرخص له بالافطار مع انه من الامراض الصعبة فعرفنا
ان الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض اصحاب الحديث باربعة اوجه اعترض الشيخ
اكمل الدين على الوجهين بانهما يدلان على ان الركعتين عزيمة والمقيد خلافه واجيب

بانه انما يرد اذا لم يعتبر فيها بناء على الاعتذار الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند
الشافعي قال الفاضل الشريف هذا انما اذا كان القول عن رأي واجتهاد اما في
السماع كيف لا يكون حجة وهذا لم يقل به احد انتهى كلامه وبالجملة قول الصحابي
ليس بحجة عند الشافعي فيما لا يعلم الا بالسماع عن رسول الله عليه السلام كقوله عليه السلام
وللخصم ان يقول لا نم ايجب عنه بانه اذا نوى الامام لا يكون فرضا حتى انه لو نقض
البقية ثم شرع لا يلزم بالاجماع وكونه يذم تاركه بالشروع عنده لا يقتضي فرضيته
لان النفل بعد الشروع يذم تاركه عندنا ايضا والكلام فيمن صلى ركعتين و
ترك الاخريين فانه لا يذم على تاركهما ولو صح بمدح فيمدح فاعلهما ويذم تاركهما
فيصدق حد النفل عليهما فيما لا يحتمل التمليك اسقاطا لعدم احتماله التمليك
لعدم المالية واراد بالاسقاط المحض لان الاسقاط من وجه يتحقق فيما يحتمل التمليك
كالتصدق بالدين فان فيه معنى الاسقاط وهو ظاهر ومعنى التمليك لان الدين مال من
وجه منفصل عنه من كل وجه فيقيد به احترازا عن النهي اذا كان متصلا به وضعا
فانه ينافي مشروعيته كصوم يوم العيد ومنها الخطأ قد يراد به العدول عن الصواب
كقوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويراد به ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطأ و
رفع عن امتي الخطأ وهو المعنى ههنا لم يكن للدعاء فائدة قيل هذا من باب اطلاق السبب
وارادة المسبب والمعنى لا يؤاخذ بما ادى بنا الى نسيان من تفريط وقلة مبالاة وقيل
الاية على ظاهرها والمعنى لا تؤاخذنا بانفسهما اذ لا يمتنع المؤاخذة بهما عقلا فان
الذنوب كالسموم فكما ان تناولها يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ فتعاطي الذنوب
لا يبعد ان يفضي الى العقاب وان لم يكن لعزيمة لكن الله سبحانه وعد التجاوز عنه رحمة
وفضلا فيجوز ان يدعو الانسان به استدامة واعتدادا بالنعمة فيه ويؤيد ذلك مفهوم
قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان حيث ذكر الرفع وخصهم بهذه الامة
وقد صرح فخر الاسلام طعن على المص حيث جعلها صلة ولم يقابل بمال وجبت
بالقتل واجيب بان مراد المص بالضمان ما يقابل بمال فلا يكون هذا ضمانا بل صلة
لكنه جزاء فيها وجزاء الفعل ومن اراد بالضمان اعم من ان يقابل بمال يحكم بالضمان
قال انه ضمان المتلف وجزاء المحل فلكل وجهة هو موليها وعبارة فخر الاسلام مراده

مراده بالفعل اداء الدية فان العاقلة لما شاركوا القاتل في اداء الدية صار ذلك
تخفيفا عليه والمص رحمه الله كانه توهم ان مراده من الفعل هو القتل الذي صدر من الجاني
القاتل فلذا ذهب الى ان الدية جزاء الفعل مخالفا للمحققين فالشارح اورد عبارة فخر
الاسلام تنبيها على ما اراده من الفعل ولكن في قوله لا مقام لسقوطه تسامح وقد يجاب
عنه بان معنى كلام المص هو ان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فينبغي ان يكونا
عذرا لكن هذا امر لا يتوقف عليه الا بحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو
وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول فيعترض عليه بان النائم البالغ حيث وجد البلوغ
ولم يجعل دليلا على دوام العقل من غير سهو وغفلة فاجاب عنه بانا نقيم الامور الظاهرة
مقام الامور الخفية لا مقام الامور الظاهرة فقد اقمنا البلوغ مقام دوام العقل
من غير سهو وغفلة في اليقظان الذي هو فيه خفي لا في النائم الذي الغفلة فيه ظاهرة
فلو كنا اعتبرناه في النائم كان يلزمنا اقامة البلوغ مقام اليقظة ايضا حيث جعل
النائم كاليقظان في اعتبار البلوغ فيما ايضا دليلا على دوام العقل من غير سهو
وغفلة مع ظهور الغفلة فيه وعلى هذا التقدير لا تسامح وان كان حمل الكلام عليه
لا يخلو عن نوع تكلف سيما على تقدير التوفيق كما لا يخفى ينعقد نظر الاصل عبارة
فخر الاسلام وهو يجب ان ينعقد ليكون اشارة الى عدم الرواية عن اصحابنا
واما غير ملجئ نحو الاكراه بالقيد او بالحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف منه
التلف على نفسه فالملجئ يعدم الرضى ويفسد الاختيار وغير الملجئ يعدم الرضى
ولا يفسد الاختيار وبهذا يظهر ان قوله في تعريف الاكراه لو خلي ونفسه قيد لعدم اختيار
المباشرة لا لعدم الرضى لانه ثابت سواء خلي ونفسه ام لا وههنا نوع ثالث ذكره فخر
الاسلام وهو ان يهتم بحبس ولده او ابنه وما يجري مجرى ذلك وهو لا يعدم الرضى وهذا
النوع انما يدخل في تعريف الاكراه اذ عرف بحمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته
لولا الحمل عليه واما في التعريف الذي ذكره الشارح فلا يتحقق الرضا فيه بالفعل وكانه
لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم ترتب احكامه عليه كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فيه
فيه مسامحة وكذا في قوله كالاكراه على قتل مسلم بغير حق لان الاول مثال لما كان المكره عليه
فرضا والثاني لما كان حراما والاكراه ليس بمكره عليه وليس بفرض ولذلك تقول المحقق

لايلزم ان يلي الكاف بل يكفي ان يستفاد مما في حيزه وبهذا سقط الاعتراض آه فيه
بحث وهو ان المصنف لا حتى يوجه بوجه آخر فان كان في الاباحة اجراؤه فعلا
وتركا فقد عاد الاعتراض وان لم يكن فلا وجه لذكر الاباحة ثم هذه النتيجة مختصة بالاثم
ولا اجر فيها اللهم الا ان يقال ذكر المباح مستطرد لاستيفاء الاقسام وان لم يكن له دخل
في النتيجة المذكورة وقد يقال المراد بالمباح ما يعم المندوب كما اريد بالفرض ما يعم الواجب
فتنبه على معذر وقال الامام البزدوي ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا هكذا وقع
في النسخ والظاهر ان يكون العبارة حراما بدل مباح اذ الظاهر ان جهة القتل بالاكراه
وكذا حرمة الزنا بالمرأة مجمع عليه ولعل فخر الاسلام انما فرق آه هكذا في النسخ ولم اقف
ان فخر الاسلام في اي موضع فرق بين كلمة الكفر والافطار في حكم الترخيص فان المذكور
في هذا الموضع من اصول فخر الاسلام التسوية بينهما نعم فرق المص بينهما حيث جعل
الافطار في نهار رمضان بالاكراه من المباح واجراء كلمة الكفر به من المرخص فهو
قال ولعل المص انما فرق لكان اظهر فان كان مما لا يحتمل الفسخ كالطلاق وغيره
من الامور العشرة التي يجمعها قوله طلاق عتاق والنكاح ورجعة وعفو قصاص
واليمين كذا النذر ظاهر وايلاء وفيء وهذه تصح مع الاكراه عندنا خلافا للشافعي واعترض
المص الا انه بعبارة المص في تقرير الاعتراض ان يقال ان في الاكراه اختيار السبب
مع الفساد دون الرضا وفي الهزل اختيار السبب بلا فساد والرضى ايضا فلا يلزم من
انتفائه في الهزل انتفاء النفاذ في الهزل فضلا عن الاولوية وتحقيق الجواب ان اختيار السبب في
الاكراه يستلزم اختيار الحكم بخلاف الهزل ويدل عليه كلام فخر الاسلام حيث قال لان الاكراه
لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا وعدم الرضى بهما بخلاف الهزل فانه يعدم
الحكم الاختيار والرضى بالحكم ولا يمنع الاختيار والرضى بالسبب وتحقيق الاختيار في
الحكم ادخل في النفاذ من تحققه في السبب لان الحكم مقصود والسبب وسيلة اليه ثم ان الاختيار
هو المعتبر في عامة الاحكام دون الرضى فلا يفيد تحقق رضى الهازل في السبب اولوية
نفاذ الحكم منه من نفاذه في المكره ولا مساواة النفاذ منه وقد يدفع الجواب المذكور
بان المكره لم يجز الا السبب لاندفاع ضرورة الاكراه به ولا يلزم منه اختيار الحكم لجواز
تخلف الحكم عن السبب ويجاب عنه اصل الاعتراض بان الهازل اختار السبب ورضي به

مع اشتراط عدم اختيار الحكم والرضى به والمكره انما اقدم على السبب ليثبت
الحكم فلم يكن في اختياره السبب ملاحظا عدم اختيار الحكم وان لم يكن له اختيار الحكم
ايضا وكان الاكراه في عدم الاختيار للحكم دون الهزل فتامل كما اذا طلع الفجر
اي في ما اذا لو اكره على تطليق امرأته وهي غير مكرهة قلنا الحاصل آه قيل هذا
الجواب ضعيف لان دعوى المقر لم ترجح والتحقيق ان الاصل العدم ودعوى المقر له
او تصديقه معارضة وبالاقرار يترجح الوجود لكن الاكراه مع انه يعارض الاقرار
يدل على عدم المخبر به فانه لو كان له وجود لم يمتنع عن الاخبار به ولم يتوقف على الاكراه
فيتوقف وامتناعه عن الاخبار الا بالاكراه دليل عدمه لانه يحصل الفساد من حفظ
ما له بستره وقول المص لقيام الدليل على عدم المخبر به فقد اختلف الرواية ففي شرح
الطحاوي والخلاصة يجب الضمان والمهر على الفاعل لان منفعة الاكل والوطي
حصلت له وفي المحيط على الحامل ان الاكراه على الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه
الاكل بدونه غالبا فكانه قبض بنفسه فصار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان
المص لان في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه اعترض عليه بان كلما
يجعل فيه الفاعل آلة للحامل كذلك فيجب ان لا يكون الفاعل آلة للحامل في شيء من
الصور فان الحامل انما يكره الفاعل ليكون الفعل للفاعل لا ليكون للحامل فاذا
صار للحامل يكون فيه مخالفة واجيب عنه بانه لا يكون الفعل هنا لك الا للفاعل لكن
ذلك الفعل ينسب الى الحامل شرعا فلا يكون الفاعل فيه مخالفا للحامل واما في هذه
المسئلة وهي اكراه محرم محرما على قتل الصيد فالحامل امر للفاعل بالجناية على احرام نفسه
بقتل الصيد فلو لم يكن هذا الفعل جناية على احرام الفاعل بل على احرام الحامل يلزم
ان يكون الفاعل فاعلا فعلا لم يامر به المكره فلا يكون آلة له كما اذا اكره محرم حلالا
ولو كان حلالين في الحرم وقد توعده بقتل كانت الكفارة على الحامل ولو توعد بحبس
كانت على الفاعل خاصة كذا في المبسوط ثم لا يخفى انه يريد به ان الحكم في هذه المسئلة
يخالف الحكم فيما تقدم عليه فان الفاعل فيما تقدم عليه لا يجعل آلة مطلقا وههنا
يجعل آلة في حكم لا في حكم وايضا هو من القسم الاول من الاقوال وهو ما لا يحتمل الفسخ
وقد اورده في انواع الافعال وقد يعتذر عنه بان هذا اشكال يرد على القسم المتقدم

حيث لا يحتمل ان يجعل اثما لانه من الاقوال فلا جل ذلك ذكره ههنا واما تعمد وقرائه فقيد
مناسبة ذكره في هذا المقام والمدعي انسبية ذكره في غير هذا المقام والا تدافع بينهما
واما الحاق الاطراف بالاموال اه جواب سؤال مقدر وهو ان الاطراف ملحقة
بالاموال ولم اتلاف مال الغير مباح لنفسه عند الكره فينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير
لصيانة نفسه وتقرير الجواب ظ وربما يتوهم مثل هذا النسب قبل هذا غير مقيد لانهم
جعلوا الزنا في حكم القتل مطلقا وللاهلاك من هذا الدليل حيث يحتمل الوجود
والعدم فلا يثبت به الامر الكلي بل الجواب ان الزنا اهلاك في صورة مطلقا وفي صورة
اخرى قد يكون وقد لا يكون فكان معنى الاهلاك غالبا فاعتبر اهلاكا اعتبارا للغالب
ودفعا للمفسدة حتى لو شرب الخمر اه هذا سهو وفي النسخ نجد لانه لا تأثير للاكراه
القاصر في الاباحة فصار وجوده كعدمه وجه الاسح ان الاكراه الكامل اوجب الحل فاذا
فقد صار شبهة بشرط اطمينان القلب بالايمان حتى لو اظهر وقلبه مطمئن بالايمان لم ياثم
ولو صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر باقدا نفسه لاعزاز دين الله اخذا بالعزيمة صار مثابا
الا ترى ان خبيب بن عدي لما امتنع من اظهار كلمة الكفر حتى صلبه الكفار سماه رسول
الله عليه السلام افضل الشهداء وقال هو رفيقي في الجنة وقصته ان المشركين اخذوه و
باعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر الهتهم بخير ويسب رسول الله عليه
الصلوة والسلام وهو يسب الهتهم ويذكر رسول الله بخير فصلبوه وذكر في بعض
المغازي ان خبيبا رضي الله عنه قال عند صلبه لقد جمع الاحزاب حولي والبوا قبائلهم ملهم
واستجمعوا كل مجمع وقد قربوا ابناءهم ونساءهم وقربت من جذع طويل ممنع الى الله اشكو
غربتي بعد كربتي وما جمع الاحزاب لي عند مصرعي وقد خيروني الكفر والموت دونه
فقد ذرفت عيناي من غير مجزع وما بي حذار الموت اني لميت ولكن حذاري جحم نار تلفع
فذا العرش صبرني على ما اصابني فقد بضعوا لحمي وقد ياس مطمعي وذلك في ذات
الاله فان يشأ يبارك على اوصال شلو ممزع الشلو العضو والممزع المفرق
وفي المراد من هذا القسم فان قتلت المرأة انها دفع لا يتمكن من تربية الولد فيفضي
الى الهلاك ايضا فلا فرق بين زنى المرأة وزنى الرجل هو صاحب البذر والقاء البذر
في ملك غيره سبب لانقطاع النسب غالبا وهو مفضي الى الهلاك فاما ما يتعلق بالتمكين

بالتمكين وهو لا اضافة الى انها ثابت في جانبها من غير قصور فالفرق ظ مما يحتمل
السقوط بالفرض يعني يجوز ان يراد باحتمال سقوط الحرمة زنى المرأة سقوط احكام الشبهات
منضما الى انه ليس قتلا ولهذا سقط عنه الحد بغير الملجي لا عنه فالاولى ان يراد الخ
قبل الاستثناء ان مراد المص هو هذا اذ الحرمة في حقوق الله تعالى التي تحتمل السقوط
في الجملة قسم القسم لا القسم ثم انه قبل الحرام قد يكون حراما حقا لله تعالى كالزنا و
امثاله وقد يكون حراما حقا للعبد كاتلاف مال الغير وكذا الواجب قد يكون واجبا
لله تعالى وقد يكون واجبا حقا للعبد فقول المص وهي اما في حقوق الله تعالى يعني
وهي اما في المحرمات حقا لله تعالى وحق الله فيها الحرمة كان حقه سبحانه في العصمة
من الربا الوجوب فظهر انه لا تسامح في كلام المص فيحمد الحكم بالاستثناء اه قيده
محمد رحمه الله فقال كان ماجورا ان شاء الله قال كمشتي الائمة يقيده بمشية الله لانه لم يجده
نصا بعينه بل قاسه على الايمان والصلوة والصوم وليس هذا في معناه من كل وجه
لان الامتناع من الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ورد بان المقيس لا يلزم ان يكون
في معنى المقيس عليه من كل وجه بل يكفي ان يكون ركن القياس موجودا مع شرائطه وبان الامر
الى الامتناع من الاخذ لا يرجع الى اعزاز الدين لان الحرمة اذا كانت باقية
بدليلها فالامتناع عما هو المحرم شرعا اعزاز الدين ثم محال لان احتمال السقوط
اه قيل دفوظ فان ما يحتمل السقوط لا يجب ان يحتمل حرمة تركه السقوط ولا يجوز
ان يكون سقوط الصلوة في الجملة بالاعذار ولا يجوز سقوط حرمة تركها في
الجملة بالاعذار هذا اخر ما اردنا ايراده في حواشي الكتاب مستعينا بالملك
الوهاب والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد واله اجمعين

وقد تم الكتاب باسمى مصطلدى

بعون الله الملك

الوهاب

م